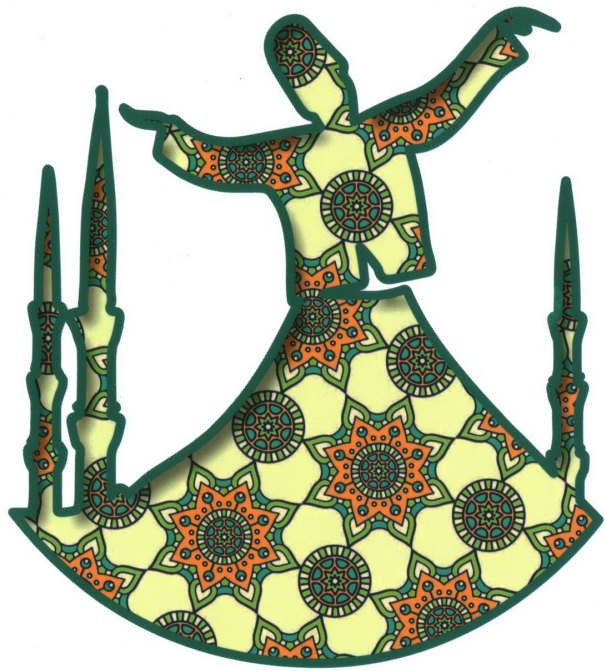
MARTIN LINGS



CE ESTE SUFISMUL?

CE ESTE SUFISMUL?

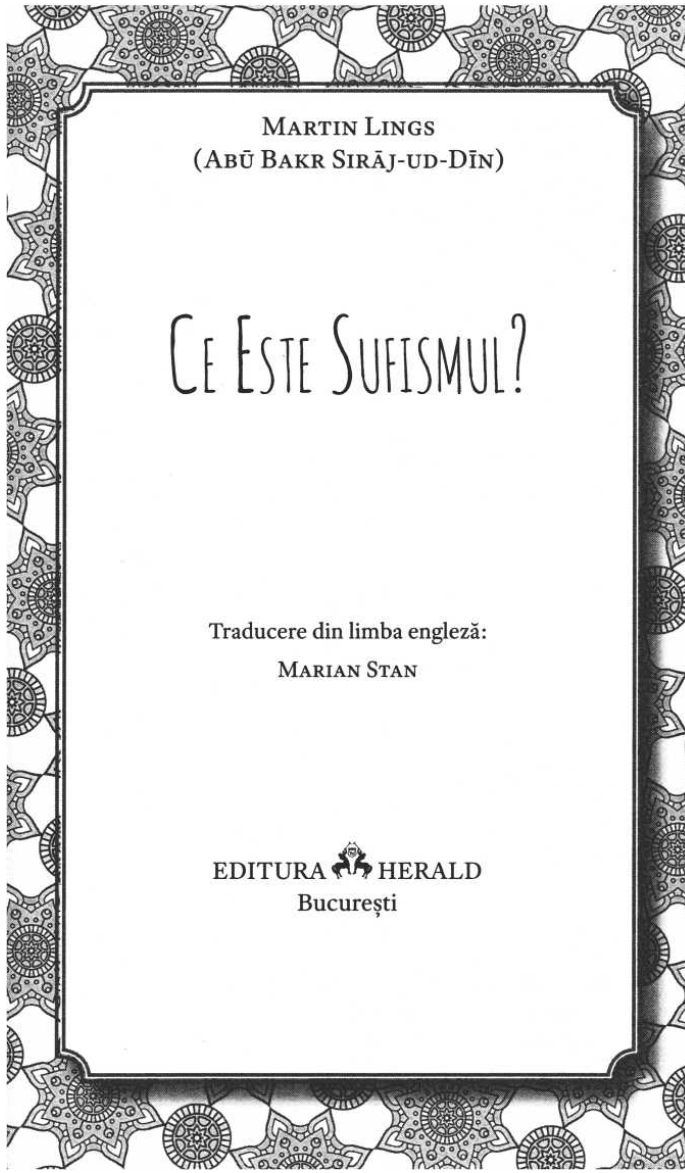
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României LINGS, MARTIN Ce este sofismul? / Martin Lings;

trad. din lb. engleză: Marian Stan. - Bucureşti: Herald, 2018 ISBN 978 – 973 – 111 – 567 – 2

I. Stan, Marian (trad.)

2

First published in English as *What is Sufism*?
by Islamic Texts Society 1993
English language copyright ©
The Islamic Texts Society 1993



Consilier editorial:
Teodoru Ghiondea

Redactor:
Mihai Liţă

Viziune grafica şi DTP:
Codruţ Radu

Corectură:
Dusă Udrea-Boborel

Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei cărţi nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă şi prin niciun mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiere, înregistrare sau prin orice sistem de stocare a informaţiei, fără permisiunea editorului. Ediţie în limba română publicată de Editura Herald. Copyright © 22018

PREFAŢA AUTORULUI

Titlul cărţii este o întrebare şi, în lumea occidentală, acestei întrebări i s-au dat răspunsuri îndoielnice şi suspecte în ultimii ani. În plus, întrucât interesul pentru sufism creşte rapid, se simte tot mai acut nevoia unei cărţi serioase cu caracter

introductiv, „introductiv” în sensul că înţelegerea ei nu necesită cunoştinţe speciale, şi „serioase”, în sensul că simplificarea nu se face în detrimentul adevărului.

Dar, chiar dacă înţelegerea unei astfel de cărţi nu presupune cunoştinţe specializate, ea suscită în mod necesar un interes profund şi iscoditor în domeniul celor spirituale. Mai exact, ea presupune cel puţin o licărire a posibilităţii de percepţie intuitivă directă – o licărire ce poate să devină o sămânţă a aspiraţiei. Sau ea înseamnă, cel puţin, ca sufletul să nu fie închis în faţa acestei posibilităţi. Cu aproape 1.000 de ani în urmă, un mare sufit a definit sufismul ca fiind „gust”, deoarece ţinta şi scopul lui pot fi rezumate drept cunoaşterea directă a adevărurilor transcendente, o asemenea cunoaştere fiind, în ceea ce priveşte caracterul direct, asociată mai curând experienţelor senzoriale decât unei cunoaşteri mentale.

Cei mai mulţi cititori occidentali ai acestei cărţi vor fi auzit destul de timpuriu în viaţă că „împărăţia Cerurilor este înăuntrul vostru”. Ei vor fi auzit, de asemenea, cuvintele: „Căută şi vei găsi; bate şi ţi se va deschide”. Dar câţi dintre ei au primit vreo instrucţiune [concretă] despre cum să caute sau despre arta de a bate la uşă? Chiar în timp ce au fost scrise aceste ultime cuvinte, mi-a venit în minte că, în contextul dat, ele răspund exact la întrebarea din titlul nostru.

Am spus suficient pentru a da de înţeles că, deşi subiectul nostru va fi tratat într-o manieră sumară –

o carte de asemenea dimensiuni dedicată unei teme atât de vaste nu poate fi decât concisă –, el nu poate fi dezbătut superficial, deoarece acest lucru ar fi o contradicţie în termeni. Sufismul este un jalon, un criteriu implacabil, ce reduce totul, cu excepţia propriilor lui echivalenţi, la o suprafaţă plană cu numai două dimensiuni, el însuşi reprezentând adevărata dimensiune a înălţimii şi a profunzimii.

MARTIN LINGS
Londra, 1973

Capitolul 1

Originalitatea sufismului

Marele sufit andaluz, Muhyi 'd-Din Ibn 'Arabi, obişnuia să spună o rugăciune care începe aşa: „Cufundă-mă, Doamne, în Oceanul Infinitei Tale Unităţi"[1], tratatele sufiților menţionând acest „Ocean" în repetate rânduri ca pe o referinţă simbolică la Capătul către care se îndreaptă calea lor. Să începem, aşadar, prin a răspunde, bazându-ne pe acest simbol, la întrebarea „Ce este sufismul?": Din când în când, o Revelaţie „se revarsă" ca o imensă maree din Oceanul Infinitudinii spre ţărmurile lumii noastre finite; iar sufismul este vocaţia, disciplina şi ştiinţa de a plonja în refluxul uneia dintre aceste maree şi de a fi purtat împreună cu acesta către Sursa sa Eternă şi Infinită.

Sintagma „din când în când" este o simplificare

ce trebuie explicată căci, deoarece nu există măsură comună între originea unei asemenea unde şi destinaţia ei, temporalitatea ei este menită să participe, în mod tainic, la Eternitate, după cum finitudinea ei este menită să participe la Infinit. Fiind temporală, ea trebuie mai întâi să ajungă în această lume într-un anumit moment istoric; dar, într-un anumit sens, acel moment va evada din timp. *Mai bună decât o mie de luni*[2] – iată cum descrie Revelaţia Islamică noaptea propriei sale pogorâri. Trebuie să existe, de asemenea, un sfârşit care corespunde începutului, dar acel sfârşit va fi prea îndepărtat pentru a putea fi prevăzut de oameni. Aşezările divine sunt făcute *pentru totdeauna*.[3] Un alt semn al prezentului etern va fi că el se află într-un permanent flux şi reflux, în sensul că el are, în egală măsură, un flux şi un reflux pentru fiecare individ care intră în aria sa de influenţă.

Există o singură apă, dar nu există două Revelaţii care să fie identice din punct de vedere exterior. Fiecare val are propriile lui caracteristici în funcţie de destinaţia sa, adică de nevoile specifice timpului şi locului către care se revarsă şi cărora le răspunde prin voia providenţei. Aceste nevoi, care includ tot felul de receptivităţi şi aptitudini etnice, foarte diferite de la un popor la altul, pot fi asemuite cu cavernele şi golurile ce stau în calea valului. Majoritatea credincioşilor nu se preocupă decât de apa pe care valul o depozitează în aceste locuri şi care reprezintă aspectul exterior al religiei.

Pe de altă parte, misticii – iar sufismul este un

tip de misticism – sunt, prin definiţie, preocupaţi mai presus de toate de „tainele împărăţiei Cerurilor”. Nu ar fi greşit să spunem deci, continuându-ne analogia, că misticul este acela care se preocupă infinit mai mult de momentul de reflux al mareei decât de apa care este lăsată în urmă. Cu toate acestea, el are tot atâta nevoie de această apă ca şi restul comunităţii – cu alte cuvinte, [el] are nevoie [şi] de formele exterioare ale religiei sale, care-l privesc pe individ ca atare. Căci, dacă ne-am întreba ce anume din mistic curge odată cu refluxul, răspunsul ar fi că nici trupul şi nici sufletul său.

Trupul nu poate fi luat de reflux până la înviere, care este prima etapă a reabsorbţiei corpului – şi, împreună cu el, a întregii stări materiale – în stările superioare ale fiinţei. Cât despre suflet, el trebuie să aştepte până la moartea trupului. Până atunci, deşi este nemuritor, el este captiv în lumea supusă morţii. La moartea lui Al-Ghazalî, un mare mistic sufit din secolul al XI-lea, a fost găsit la capul lui un poem pe care acesta l-a scris în fazele ultime ale bolii. Acest poem conţine versurile:

> *O pasăre sunt: acest trup mi-a fost colivie*
> *Dar am zburat, lăsându-l ca pe un semn.*[4]

Alţi mari mistici sufiti au făcut afirmaţii similare, dar, în scrierile, discursurile şi modul lor de viaţă ei au lăsat să se înţeleagă foarte limpede – iar acest lucru este, pentru noi, măsura măreţiei lor – că, încă înainte de momentul morţii, ceva din ei se retrăsese, în ciuda „coliviei”, ceva infinit mai

important decât orice alt aspect nevoit să aştepte moartea pentru a-l elibera.

Ceea ce, odată cu realizarea spirituală, este atras înapoi către Sursă s-ar putea numi centrul conştiinţei. Oceanul se află atât în interior, cât şi în exterior, iar calea misticilor constă într-o trezire gradată „în sens invers", ca să spunem aşa, în direcţia originii propriei fiinţe, o reamintire a Sinelui Suprem care transcende infinit eul uman şi care nu este altceva decât Adâncul spre care se retrage valul.

Ca să folosim o imagine foarte diferită care ne va ajuta să o întregim pe prima, să asemuim această lume cu o grădină sau, mai precis, cu o pepinieră, căci nu s-a plantat nimic aici decât cu scopul ca, în cele din urmă, să fie transplantat altundeva. Partea centrală a grădinii este destinată unor arbori de un soi deosebit de nobil, deşi relativ mici şi crescând în ghivece ceramice; privindu-i, însă, atenţia ne este pe deplin captivată de un arbore incomparabil mai frumos decât oricare altul, care îi depăşeşte pe ceilalţi în splendoare şi vigoarea creşterii. Cauza nu se vede cu ochiul liber, dar ştim imediat ce s-a întâmplat, fără a fi nevoie să cercetăm; arborele a reuşit cumva să prindă rădăcini adânci în pământ, rădăcini care pătrund prin fundul ghiveciului.

Arborii sunt suflete, iar acel arbore al arborilor este cel care, aşa cum spun hinduşii, a fost „eliberat în viaţă", arborele care a realizat ceea ce misticii sufiţi numesc „Staţiunea Supremă". Sufismul este o cale şi un mijloc de a trimite rădăcina prin „poarta cea strâmtă" din adâncul sufletului înspre tărâmului

Spiritului pur şi imposibil de întemniţat, care se deschide el însuşi către Divinitate. Misticul sufit care a dobândit pe deplin maturitatea spirituală conştientizează deci că este, ca şi ceilalţi oameni, un prizonier în lumea formelor, dar, spre deosebire de ei, el este conştient şi că este liber, având parte de o libertate care cântăreşte pentru el mult mai mult decât întemniţarea. S-ar putea spune deci că el are doi centri ai conştiinţei, unul uman şi altul Divin, şi că el poate vorbi când dintr-unul, când din celălalt, ceea ce explică anumite contradicţii care apar.

A urma calea misticilor înseamnă a dobândi, ca să spunem aşa, o dimensiune în plus, căci această cale nu reprezintă nimic altceva decât dimensiunea profunzimii[5]. Prin urmare, aşa cum vom explica mai în detaliu ulterior, chiar şi acele rituri la care misticul participă împreună cu restul comunităţii sale, rituri de care şi el are nevoie pentru echilibrul lui sufletesc, nu sunt săvârşite de el în mod exoteric – aşa cum le săvârşesc ceilalţi –, ci din aceeaşi perspectivă profund esoterică ce caracterizează toate riturile sale şi pe care i se interzice metodic să o părăsească. Mai exact, el nu trebuie să piardă din vedere adevărul că apa care este lăsată în urmă de val este aceeaşi apă care se retrage odată cu refluxul. Prin analogie, el nu trebuie să uite că sufletul lui, precum apa care a fost „întemniţată” în forme, nu este diferit, în esenţă, de Spiritul transcendent căruia îi este o prelungire, precum mâna care este întinsă şi introdusă într-un vas pentru a fi, apoi, în cele din urmă, retrasă.

Dacă motivul pentru care a fost ales titlul acestui capitol nu este încă limpede, este şi deoarece cuvântul „original” a ajuns să fie încărcat cu semnificaţii care nu ating esenţa originalităţii, fiind limitate la una dintre consecinţele sale, mai precis diferenţa, calitatea de a fi neobişnuit sau extraordinar. Termenul de „original” este folosit chiar şi ca un sinonim al lui „anormal”, ceea ce este o denaturare monstruoasă, întrucât originalitatea autentică este întotdeauna o normă. În plus, ea nu poate fi dobândită prin voinţa omului, în vreme ce este cât se poate de uşor să ajungi la grotesc, tocmai deoarece el nu este decât o devălmăşie de împrumuturi.

Originalul este ceea ce izvorăşte direct din origine sau sursă, precum apa pură şi nepoluată care nu a suferit nicio influenţă „colaterală”. Prin urmare, originalitatea este legată de inspiraţie şi, mai presus de toate, de revelaţie, căci originile sunt transcendente, fiind dincolo de această lume, în tărâmul Spiritului, în cele din urmă, originea este chiar Absolutul, Infinitul şi Eternul – de unde Numele Divin „Izvorâtorul”, în arabă *Al-Badi*, care poate fi tradus şi prin „Minunatul”. Tocmai din acest Ocean al Posibilităţii Infinite provin marile valuri ale Revelaţiei, fiecare minunat de diferit de celelalte, deoarece fiecare poartă amprenta Singurului Unu din care izvorăşte, această amprentă având calitatea unicităţii. Pe de altă parte, fiecare Revelaţie este profund identică celorlalte, deoarece, în esenţă, conţinutul mesajului său este Singurului Adevăr

Unic16.

Imaginea valului ne dă de înţeles că originalitatea garantează atât autenticitatea, cât şi eficienţa. Autenticitatea, a cărei faţă pământească este, ca să spunem aşa, ortodoxia, este dată de fluxul valului, mai precis, de provenienţa directă a Revelaţiei de la Originea sa Divină, în fiecare flux existând promisiunea unui reflux, de unde eficienţa, Harul Adevărului, cu irezistibila sa putere de atracţie.

Sufismul nu este altceva decât misticism islamic, ceea ce înseamnă că el este curentul central şi cel mai puternic al acelui val care constituie Revelaţia Islamului. Din ceea ce tocmai s-a spus, va fi clar că această afirmaţie nu este în niciun fel o desconsiderare, aşa cum par să creadă unii. Dimpotrivă, ea spune că sufismul este în acelaşi timp autentic şi eficient.

Cât despre miile de bărbaţi şi femei din lumea occidentală modernă care, deşi pretind a fi „sufiţi”, susţin că sufismul este independent de orice religie anume şi că el a existat dintotdeauna, ei îl reduc fără a-şi da seama – dacă e să folosim aceeaşi analogie – la o reţea de canale artificiale aflate departe de ţărm. Ei nu observă că, văduvindu-l de propria specificitate, îi răpesc, de asemenea, întregul dinamism. Nu mai este nevoie să spunem că acele canale există. De exemplu, încă de la apariţia islamului pe subcontinentul indian, au existat schimburi intelectuale între misticii sufiti şi brahmani; iar în cele din urmă sufismul a ajuns să adopte anumiţi termeni din neoplatonism. Dar

temeliile sufismului au fost puse, şi cursul lui ulterior a fost fixat irevocabil cu mult înainte de a fi fost cu putinţă ca influenţe mistice externe şi paralele să fi introdus elemente nonislamice, iar când aceste influente s-au făcut simţite, ele nu au atins decât aspectele de suprafaţă.

Cu alte cuvinte, fiind total dependent de o anumită Revelaţie, sufismul este total independent de orice altceva. Dar, chiar fiind autodeterminat, el poate, în condiţii spaţio-temporale prielnice, să culeagă flori din grădinile altora. Profetul Islamului a spus: „Căutaţi cunoaşterea, chiar dacă ea ar fi în China".

Capitolul 2

Universalitatea sufismului

Cei care insistă că sufismul este „liber de cătuşele religiei"[7] o fac în parte, deoarece îşi imaginează că universalitatea lui este în joc. Oricât de înţelegători am fi însă, văzând cât de mult îi preocupă acest aspect indubitabil al sufismului, nu trebuie să uităm că particularul este perfect compatibil cu universalul, iar pentru a ne da seama imediat de acest adevăr nu avem decât să ne gândim la arta sacră, care întruchipează într-o manieră de neîntrecut atât particularul, cât şi universalul.[8]

Pentru a lua un exemplu care nu este deloc străin de tema noastră, arta islamică este imediat recognoscibilă ca atare, în virtutea caracterului ei deosebit față de orice alt tip de artă sacră: „Nimeni nu va nega unitatea artei islamice, nici în timp, nici în spaţiu; ea este mult prea evidentă. Fie că admirăm moscheea din Córdoba sau marea *madrasah* din Samarkand, fie că este vorba despre mormântul unui sfânt din Maghreb sau al unuia din Turkestanul chinezesc, este ca şi cum una şi aceeaşi lumină ar străluci în toate aceste opere de artă” [9]. În acelaşi timp, universalitatea marilor monumente ale islamului este atât de vădită, că, în faţa oricăruia dintre ele, avem impresia că suntem în centrul lumii.[10]

Departe de a fi o digresiune, problema artei sacre ne aduce înapoi la tema noastră centrală, căci – cu condiţia de a avea şi alte răspunsuri disponibile – un posibil răspuns la întrebarea „Ce este sufismul?” ar fi să arătăm pur şi simplu spre Taj Mahal sau spre altă capodoperă a arhitecturii islamice. Orice sufit potenţial va fi capabil să înţeleagă acest răspuns, căci scopul şi ţelul sufismului sunt sfinţenia şi toată arta sacră, în sensul autentic şi deplin al termenului, sunt o cristalizare a sfinţeniei, aşa cum un sfânt este o întrupare a unui monument sacru, amândouă fiind manifestări ale Perfecţiunii Divine.

Potrivit învăţăturii islamice, Perfecţiunea este o sinteză a doua calităţi: Majestatea şi Frumuseţea, iar sufismul – aşa cum mulţi sufiti au dovedit-o – este o înveşmântare cu aceste calităţi Divine, ceea ce

înseamnă o despuiere a sufletului de limitările omului căzut, de obiceiurile şi prejudecăţile care au devenit [pentru el] o „a doua natură” şi o investire a lui cu caracteristicile naturii primordiale a omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Aşa se face că ritualul de iniţiere în anumite confrerii sufite ia forma concretă a unei investituri: o mantie (*khirqah*) este pusă de şeic pe umerii iniţiatului.

Novicele adoptă felul de viaţă al maestrului, căci o parte a metodei specifice tuturor tradiţiilor mistice – şi mai ales a misticismului islamic – este de a anticipa finalul; maestrul continuă modul de viaţă pe care l-a adoptat ca novice. Diferenţa dintre cei doi este că, în cazul maestrului, calea – adică sufismul – a devenit întru totul spontană, căci sfinţenia a triumfat asupra celei de-a „două naturi”. În cazul novicelui, calea este, la început, mai ales o disciplină. Însă arta sacră este ca un Har Divin care poate să facă uşor ceea ce este dificil. Funcţiunea ei – iar aceasta este funcţiunea supremă a artei – este de a precipita în suflet victoria sfinţeniei, sfinţenie a cărei imagine este capodopera în chestiune.

Ca un element complementar disciplinei – am putea spune chiar ca un repaus capodopera prezintă calea, ca şi cum ea ar fi vocaţia noastră firească în sens propriu, adunând laolaltă toate elementele sufletului pentru a-şi da consimţământul unanim Perfecţiunii pe care ea o manifestă.

Dacă vom fi întrebaţi: „Nu am putea să ne referim la fel de bine la templul din Hampi sau la Catedrala din Chartres la fel cum ne referim la Taj

Mahal ca fiind nişte cristalizări ale sufismului?" răspunsul va fi un „da" şi un „nu". Atât templul hindus, cât şi catedrala creştină sunt nişte manifestări supreme ale Maiestăţii şi Frumuseţii, iar un potenţial sufit, care nu ar putea să le recunoască şi să se bucure de ele ca atare, nu şi-ar adeveri calitatea de sufit, întrucât el ar reuşi să dea respectul cuvenit semnelor lui Dumnezeu. Trebuie, însă, să ne amintim că arta sacră se adresează fiecărui membru al comunităţii în care ea înfloreşte şi că arta sacră nu este numai o destinaţie, ci şi mijlocul şi perspectiva sau, cu alte cuvinte, drumul care se deschide către destinaţie. Nici templul, nici catedrala nu a fost menite să reprezinte idealurile islamului şi să îl reveleze ca fiind calea spre destinaţie aşa cum au fost marile moschei şi, pe alt plan, marii mistici sufiţi. Desigur, nu ar fi imposibil să subliniem afinitatea dintre acele moduri specifice Maiestăţii şi Frumuseţii, care sunt manifestate în aceste două aspecte ale islamului, adică perfecţiunea statică întruchipată în piatră şi contrapartea ei vie şi dinamică. O asemenea analiză a ceea ce s-ar putea numi „parfumul" spiritualităţii islamice ar depăşi, însă, anvergura unei cărţi de această natură.

Ne vom rezuma să spunem că Unicitatea Adevărului este reflectată în toate Revelaţiile sale nu doar prin calitatea unicităţii, dar şi prin cea a omogenităţii. Astfel, fiecare dintre marile civilizaţii teocratice reprezintă un întreg unic şi omogen, deosebindu-se de toate celelalte aşa cum un fruct diferă de altul şi având acelaşi „gust" pretutindeni, în

toate diferitele sale aspecte. Prin urmare, misticul musulman se poate dedica în totalitate, fără nicio rezervă[11], unei opere importante de artă islamică, iar, dacă ea este un sanctuar, misticul poate, pătrunzând acolo, să-l „îmbrace" ca pe un veşmânt al sfinţeniei şi să-l poarte ca pe o prelungire aproape organică a sufismului pe care l-a ajutat să triumfe în sufletul său. Acelaşi triumf poate fi dus mai departe cu ajutorul templului sau al catedralei, dar el nu ar putea să „poarte" nici templul, nici catedrala – cel puţin nu până când a depăşit efectiv toate formele prin realizarea spirituală care este foarte diferită de o simplă înţelegere teoretică.

Am vorbit despre arta sacră, deoarece ea oferă un exemplu clar de compatibilitate între universal şi particular. Aceeaşi compatibilitate se vădeşte în simbolismul cercului, cu centrul, razele şi circumferinţa lui. Folosim, în acest caz, cuvântul „simbolism", pentru a demonstra că cercul nu este privit ca o imagine arbitrară, ci ca o formă care este înrădăcinată în realitatea pe care o ilustrează, în sensul că îşi datorează propria existenţă acelei realităţi, căreia îi este, de fapt, o prelungire existenţială. Dacă Adevărul nu ar fi radiant, nu ar putea să existe nicio rază, nici măcar una geometrică, ca să nu mai vorbim despre o cale spirituală care este exemplul suprem. Toate razele ar înceta să existe şi, ca urmare a acestei dispariţii, universul însuşi ar dispărea, căci raza este unul dintre cele mai importante simboluri, întrucât ea simbolizează acel lucru de care depinde totul, mai precis conexiunea

dintre Principiul Divin şi manifestările sau creaţiile sale.

Fiecare ştie când este „pe punctul de a…” sau că „a ajuns la un anumit punct”, chiar dacă asta nu înseamnă decât conştientizarea faptului că a ajuns la o anumită vârstă. Misticismul începe când conştientizezi că acest punct se află pe o rază. Apoi [demersul mistic] continuă prin ceea ce s-ar putea descrie ca o exploatare a acestui fapt, raza fiind o Rază a îndurării Divine care emană din Centrul Suprem şi conduce înapoi la el. Acum punctul trebuie să devină un punct al îndurării. Cu alte cuvinte, trebuie să existe o realizare sau o actualizare deliberată a îndurării inerente în punctul care este singura parte din rază pe care o putem stăpâni deocamdată. Asta înseamnă a profita de acele posibilităţi ale îndurării care sunt disponibile imediat, adică de aspectele exterioare ale religiei care, deşi sunt mereu la îndemână, s-ar putea să fi fost total ignorate sau folosite doar în sens exoteric, adică privind punctul ca pe ceva izolat, fără vreo referinţă la rază ca un întreg.

Raza însăşi este dimensiunea mistică a religiei; astfel, în cazul islamului, ea este sufismul, care, privit din perspectiva acestui simbol, este atât particular, cât şi universal – particular, deoarece este distinct de fiecare dintre celelalte raze ce reprezintă alte tradiţii mistice, şi universal, deoarece, ca şi ele, conduce către Centrul Unic. Imaginea noastră ca întreg demonstrează limpede adevărul că, pe măsură ce fiecare cale mistică se apropie de capătul ei, este mai

aproape de celelalte căi decât era la început[12]. Există, însă, un adevăr complementar şi aproape paradoxal pe care ea nu-l poate revela[13], dar care este conex cu ideea de concentrare pe care o sugerează: apropierea tot mai mare nu înseamnă o diminuare a caracterului distinct, întrucât, cu cât este centrul mai aproape, cu atât mai mare este concentrarea, cu atât „doza" este mai puternică. Esenţa concentrată a islamului nu poate fi găsită decât în sfântul sufit care, ajungând la capătul Căii, a dus idealurile specifice religiei sale la ipostazele lor cele mai înalte şi mai depline, aşa cum esenţa concentrată a creştinismului nu poate fi găsită decât într-un Sfânt Francisc, un Sfânt Bernard sau un Sfânt Dominic. Cu alte cuvinte, nu doar universalitatea, ci şi originalitatea fiecărui misticism specific creşte în intensitate pe măsură ce ne apropiem de capătul Căii. Nici nu ar putea fi altfel, întrucât originalitatea este inseparabilă de unicitate, iar aceasta, ca şi universalitatea, sporeşte inevitabil odată cu apropierea de Unitatea care o generează.

Dacă tot suntem la această temă, ar trebui menţionat faptul că există atât o universalitate de mai mică anvergură, cât şi una mai amplă, pe care le-am avut în vedere. Toate tradiţiile mistice sunt în egală măsură universale în sensul larg, întrucât ele duc toate spre Adevărul Unic. Dar o caracteristică ce ţine de originalitatea islamului şi deci a sufismului este ceea ce am putea numi o universalitate secundară, care trebuie să fie explicată mai presus de toate prin faptul că, fiind ultima Revelaţie a acestui ciclu temporal, este inevitabil un fel de sinteză.

Crezul islamic este exprimat de Coran drept credinţa „în Dumnezeu şi în Îngerii Lui, şi în Cărţile Lui, şi în Trimişii Lui[14]”. Următorul pasaj este şi el semnificativ în acest context. Nu putem găsi ceva comparabil nici în iudaism, nici în creştinism, de exemplu: „Noi am hotărât fiecăruia dintre voi o lege şi un drum. Dacă Dumnezeu[15]ar fi vrut, ar fi făcut din voi o singură adunare, însă El a vrut să vă pună la încercare prin darul ce vi l-a făcut. Întreceţi-vă unii cu alţii în cele bune. Întoarcerea voastră, a tuturor, va fi la Dumnezeu, iar El vă va înştiinţa atunci de ce vă învrăjbeaţi” [16].

În plus – şi acesta este motivul pentru care vorbim despre un „ciclu” al timpului –, există o anumită coincidentă între cea din urmă şi cea dintâi. Odată cu islamul, „roata a devenit un cerc complet” sau aproape; iată de ce islamul afirmă că este o revenire la religia primordială, ceea ce îi conferă un grad suplimentar de universalitate. Una dintre caracteristicile Coranului ca Revelaţie ultimă este că uneori el devine, ca să spunem aşa, transparent pentru ca prima Revelaţie să poată radia prin versetele sale. Această primă Revelaţie, Cartea Naturii, aparţine fiecăruia. Din respect pentru această Carte, miracolelor lui Muhammad nu li se îngăduie să fie în centrul atenţiei, spre deosebire de cele ale lui Moise şi Iisus. În perspectiva islamică, acest privilegiu trebuie să fie rezervat marelui miracol al creaţiei, care, în tot mai mare măsură, odată cu trecerea timpului, este considerată ca fiind ceva de la sine înţeles şi care trebuie să fie readusă la starea ei

originară.

În această privinţă nu este lipsit de relevanţă să menţionăm că una dintre spusele Profetului care este adesea citată de către misticii sufiti este următoarea „Rostire Sfântă tradiţională” (*hadâth qudusây)*[17], numită astfel deoarece prin ea Dumnezeu vorbeşte nemijlocit: „Eram o Comoară Ascunsă şi doream să fiu cunoscut, aşa că am creat lumea”.

În virtutea acestor aspecte ale universalităţii islamului, ca şi a altora, Coranul spune, fără a lăsa loc de îndoială, adresându-se întregii comunităţi a musulmanilor: „Noi v-am făcut pe voi un neam de mijloc […]”[18]; vom vedea, probabil din capitolele următoare, deşi nu ne propunem a demonstra acest lucru, că sufismul este, practic, un fel de pod între Est şi Vest.

Capitolul 3

Cartea

Dacă, referindu-ne la simbolismul nostru de bază, am fi întrebaţi ce formă ia mareea, răspunsul este că, mai presus de toate, mareea ia forma unei cărţi, mai precis a Coranului. Misticii sufiţi vorbesc despre „dorinţa de a fi înecaţi” (*istighrâq*) în versetele Coranului care, conform uneia dintre doctrinele de bază ale islamului, este Cuvântul Increat al lui Dumnezeu[19]. Ceea ce caută ei este, pentru a folosi un

alt termen sufit, extincţia (*fanā*) creatului în Increat, a temporalului în Etern, a finitului în Infinit. Pentru unii mistici sufiti, recitarea Coranului a fost, de-a lungul întregii vieţi, modul esenţial de a se concentra asupra lui Dumnezeu care este El însuşi esenţa oricărei căi spirituale.

Coranul este chiar citit încontinuu de către unii sufiţi – cei din India şi Africa de Vest, de exemplu – care ştiu foarte puţină arabă; iar, dacă s-ar obiecta, spunându-se că o asemenea lectură nu poate avea decât un efect incomplet asupra sufletului, întrucât mintea cititorilor a fost exclusă de la participare, răspunsul este că minţile lor sunt pătrunse de conştiinţa faptului că ei se împărtăşesc de la Cuvântul Divin. Lectura lor devine astfel echivalentă unei invocaţii foarte prelungite a Numelui Allāh. În plus, ei sunt conştienţi că Coranul este un flux şi un reflux – că el se revarsă către ei de la Dumnezeu şi că versetele sale sunt nişte semne miraculoase (*āyāt*) care îi vor duce înapoi la Dumnezeu, acesta fiind chiar motivul pentru care îl citesc.

Textul în sine confirmă această atitudine, căci, dacă tema Coranului este, mai presus de toate, Allāh însuşi, tema lui secundară este că el provine direct de la Dumnezeu pe calea Revelaţiei şi că el conduce înapoi către Allāh printr-o călăuzire pe calea cea dreaptă. Imediat după cele şapte versete din deschidere, textul coranic începe cu o afirmare a autenticităţii şi a caracterului său eficient: „Alif-Lām-Mîm. Aceasta este cartea cea mai presus de orice îndoială, călăuzire a celor temători”. Prima dintre

iniţiale vine de *Allah*, a doua, de la *Rasül*[20], Mesager, adică natura cerească a Profetului, iar a treia, de la *Muhammad* care este numele naturii sale pământeşti.

În virtutea continuităţii pe care o reprezintă, aceste litere trasează fluxul valului, călăuzirea fiindui refluxul. Aceeaşi autenticitate şi eficacitate sunt afirmate prin cele două nume ale Milostivirii, ar-*Rahmān* şi ar-*Rahîm*, cu care încep capitolele Coranului. Primul dintre cele două simbolizează mai presus de toate Oceanul însuşi, în aspectul său de Bunătate şi Frumuseţe Infinită, care, prin natura sa, îşi revarsă abundenţa [asupra lumii]. Printr-o extindere a sensului, se poate spune că ar-*Rahmān* simbolizează şi curgerea valului, Milostivirea care creează, revelează şi trimite mesageri angelici şi umani. Rostiri precum „Am pogorât (Cartea)" sau „Te-am trimis pe tine (Muhammad) ca Mesager" sunt un refren constant pe tot parcursul textului coranic. Nu mai puţin frecvente sunt acele versete care afirmă puterea de atracţie a Infinitului, Mila lui ar-*Rahām*, care îl trage pe om înapoi către originea sa, dându-i posibilitatea de a-şi depăşi limitările umane şi terestre, versete precum „Fără îndoială Dumnezeu este cel Atot-Iertător şi Mult Milostiv"[21] sau „Dumnezeu cheamă pe cine voieşte în Casa Păcii" sau „Către El este devenirea ultimă" sau porunca „Răspundeţi chemării lui Dumnezeu", sau întrebarea „Oare nu se întorc toate lucrurile la Dumnezeu?"

Coranul este impregnat de sensul finalităţii; fiind ultima scriptură a ciclului, el insistă cu precădere asupra „acelui Ceas", sfârşitul subit care

„va apăsa greu asupra cerurilor şi pământului”[22], menţionarea lui fiind un refren corelativ celui referitor la creaţie şi revelaţie.

Revelaţia islamică îmbrăţişează fiecare aspect al vieţii umane, nelăsând absolut nimic „Cezarului” şi, în conformitate cu legea acţiunii şi reacţiunii, plinătatea revărsării ei în această lume găsindu-şi reacţia în amplitudinea refluxul ei, în profunzimea la care se întoarce ea în domeniul adevărului metafizic. În anumite pasaje, ea atinge un nivel care depăşeşte total dualitatea dintre Creator şi creaţie, Domn şi rob, nefiind cu nimic mai prejos decât însăşi Esenţa Divină[23].

Coranul este cartea întregii comunităţi, dar, în acelaşi timp şi mai presus de toate, el este cartea unei minorităţi, cartea unei elite spirituale. El îşi realizează acest dublu aspect în multe feluri. Mai întâi, el este plin de versete „accesibile” pe care fiecare credincios poate şi trebuie să le traducă în propria viaţă, dar despre care se poate spune la fel de bine că îi privesc cu precădere pe misticii sufiţi. De exemplu, ruga existentă în *Fātihah*, primul capitol al Coranului, este: „Călăuzeşte-ne pe calea cea dreaptă”. Ea apare de câteva ori în rugăciunea rituală, fiind, aşadar, una dintre cel mai des repetate rugi din islam. Cu toate acestea, ea „aparţine” în mod special misticilor sufiţi, deoarece, fiind de departe membrii cei mai dedicaţi căii din întreaga comunitate, ei se pot dărui acestui verset ca nimeni altcineva, pătrunzând în el ca în propriul lor element. În plus, doar ei se pot ridica la înălţimea superlativului pe

care îl sugerează implicit articolul hotărât. În genere, misticul ar putea fi definit drept cel care şi-a pus întrebarea: „Care este calea cea mai dreaptă?” Sufismul există doar ca un răspuns la această întrebare, căci el este prin definiţie cea mai directă cale de acces spre Dumnezeu, şi asta într-o asemenea măsură încât cuvântul *ţariqah*[24] (cale) şi-a extins semnificaţia, ajungând să însemne „ordin” sau „confrerie” sufită.

Alt verset comparabil, mult iubit pentru extraordinara lui frumuseţe, ca şi pentru semnificaţia sa, fiind recitat de toţi [musulmanii], mai ales în momente dificile, este versetul „căutării întoarcerii” (*istirja*): „Noi suntem pentru Dumnezeu şi în El ne vom întoarce”[25]. Misticii sufiţi afirmă că întregul sufism este rezumat în acest verset, el fiind deseori recitat în adunările lor, fiind uneori repetat de un anumit număr de ori cu ajutorul mătăniilor.

Practic, deşi fiecare credincios este prin definiţie „pentru Dumnezeu” într-o măsură sau alta, despre mistic se poate spune că este „pentru Dumnezeu” într-un fel inaccesibil restului comunităţii, căci misticismul presupune o dedicare totală. În plus, cu privire la aceste două versete trebuie să ne amintim că sufismul nu este decât o mişcare de întoarcere, un reflux, şi că, după standardele sufismului, restul comunităţii, deşi priveşte în direcţia corectă, este staţionară. Chiar în mijlocul lor, misticii sufiţi fac deosebirea între membrii mai importanţi ai unui ordin, membri pe care ei îi numesc „călători” (*sālikuri*), şi alţi membri

mai periferici, care sunt într-o relativă stagnare.

Putem spune că asemenea versete sunt „accesibile", deoarece ele sunt valabile pentru întreaga ierarhie a aspiraţiei spirituale, cu toate diferitele ei grade. Cu toate acestea, deosebirea între gradul cel mai de jos şi cel mai înalt este suficientă pentru a constitui o diferenţă în planul semnificaţiei; de fapt, Profetul a spus că fiecare verset din Coran are „un exterior şi un interior". Tocmai am văzut două exemple de semnificaţii „interioare". Cât despre „exteriorul" versetelor în chestiune, „calea cea dreaptă" în sens exoteric este calea ce nu se abate de la legea islamului, în vreme ce sensul exoteric al mişcării de întoarcere este efortul de a duce o viaţă pioasă până la moarte. Ambele semnificaţii, exoterică şi esoterică, îi privesc pe sufiţi; cât despre majoritatea oamenilor, pe lângă faptul că, în genere, ei nu au disponibilitatea mentală de a atribui mai multe înţelesuri unei sintagme, le-ar fi greu să înţeleagă ce vor să spună misticii sufiţi prin „călătorie" (*suluk*), mai precis aprofundarea lăuntrică sau reorientarea eului finit în direcţia Principiului său Divin.

În multe versete semnificaţiile exoterice şi esoterice se referă la planuri net diferite. Odată, întorcându-se de la o bătălie împotriva necredincioşilor, Profetul a spus: „Ne-am întors de la Micul Război Sfânt la Marele Război Sfânt". Însoţitorii au întrebat: „Ce este Marele Război Sfânt?" Iar el a răspuns: „Războiul împotriva [imperfecţiunilor] sufletului". Aici se află cheia semnificaţiei esoterice a tuturor versetelor din Coran

care se referă la Războiul Sfânt şi la necredincioşi. Fireşte, această Rostire a Profetului are de oferit câte ceva fiecăruia, iar cei mai mulţi musulmani vor spune că ştiu cum este să lupţi împotriva necredincioşilor lăuntrici, adică a elementelor răzvrătite şi nemusulmane ale sufletului. Însă una este să rezişti ispitei din când în când şi alta este să duci un război, în sensul lui plenar, Marele Război Sfânt este sufismul său, mai precis, este un aspect al sufismului şi el nu-i priveşte decât pe sufiţi. Coranul spune: „Războiţi-vă cu închinătorii la idoli până la capăt”[26], iar altundeva, „Războiţi-vă cu ei până când nu vor mai fi o ispită, şi până ce Credinţa va fi întru totul a lui Dumnezeu”[27]. Numai misticul este capabil să realizeze acest lucru în interiorul său şi numai el ştie cum este să opună o rezistenţă metodică posibilităţilor sale inferioare şi să continue războiul în teritoriul inamic, pentru ca întregul suflet să fie „pentru Dumnezeu”. Tocmai pericolele extreme pe care le presupune un asemenea război fac ca accesul spre orice esoterism veritabil să fie atât de dificil. Fără a-şi propune aceasta, exoterismul este, practic, un armistiţiu întrerupt de mici lupte ocazionale; este mult mai bine să rămâi la nivel exoteric decât să stârneşti întreaga furie a inamicului şi apoi să renunţi la luptă, îngăduind posibilităţilor inferioare să cotropească sufletul.

Am putea să dăm o mulţime de alte exemple de semnificaţii esoterice care îi privesc doar pe misticii sufiţi. Însă, deoarece ne vom ocupa de câteva dintre ele în următoarele capitole, pentru moment este

suficient să insistăm asupra afinităţii de ordin general pe care misticii sufiţi o au cu Coranul, legat de ceea ce îi deosebeşte de alţi musulmani, mai precis în virtutea faptului că au ales intenţionat şi irevocabil Eternitatea în locul efemerului, aceasta nefiind o simplă opţiune teoretică sau mentală, ci una de o sinceritate atât de profundă, încât i-a zguduit până în adâncul fiinţei lor şi i-a făcut să pornească pe cale. Coranul însuşi este un fel de cristalizare a acestei opţiuni, căci el insistă neîncetat asupra uriaşei discrepanţe care există între această lume de jos şi lumea transcendentă a Spiritului, iar, pe de altă parte, el înfierează fără încetare nesăbuinţa celor ce aleg inferiorul în locul superiorului, mai răul în locul mai binelui. În contrapunct cu această nesăbuinţă, sufismul ar putea fi definit ca simţ al valorilor sau ca simţ al proporţiei. Această definiţie nu ar fi deloc inexactă, întrucât cine pe această lume, cu excepţia omologilor lor din alte religii, s-ar putea compara cu misticii sufiţi în privinţa modului în care ştiu să dea fiecărui lucru importanţa care i se cuvine? Similar, Coranul se defineşte ca al-*Furqān*, care s-ar putea traduce prin „Criteriul Valoric”, „Instrumentul Discriminării” sau, pur şi simplu, „Discernământ”.

O caracteristică esenţială a mesajului coranic este stabilirea unei ierarhii a valorilor care poate servi drept criteriu pentru a pune fiecare lucru la locul cuvenit şi ca o bază cu caracter general care să îngăduie tragerea de concluzii. El nu distinge doar între corect şi greşit, ortodoxie şi erezie, adevăr şi falsitate, religie şi păgânism. În cadrul ortodoxiei, el

operează, de asemenea, distincţia dintre cei care avansează cu înfocare pe cale, „cei înaintaţi”, şi cei care menţin o anumită moderaţie în devoţiunea lor şi, paralel cu aceasta, dacă ar fi să interpretăm războiul în chestiune drept Marele Război Sfânt, între cei care pleacă la luptă şi cei ce rămân în spatele frontului. Şi unii, şi alţii îşi vor primi răsplata. „Dumnezeu a făgăduit tuturor bunătăţi, însă Dumnezeu le dă întâietate luptătorilor faţă de cei care stau degeaba şi lor le va da o mare răsplată”[28]. În paralel, se face o altă distincţie, nu neapărat identică, între „cei înaintaţi”, despre care se spune că sunt „în apropierea lui Dumnezeu” (*muqarrabun*, care, într-o traducere ad litteram, înseamnă „aduşi aproape”, cuvânt folosit pentru a-i deosebi pe Arhangheli de îngeri), şi „cei de-a dreapta”[29] (necredincioşii fiind „cei de-a stânga”). În alte locuri, se vorbeşte de două ori despre cea mai înaltă categorie, ai cărei membri sunt numiţi şi „servitori ai lui Dumnezeu”, pentru a sublinia faptul că ei s-au „stins” în El, aceştia fiind diferiţi de „cei drepţi”[30]. Aceştia din urmă par să aibă un rang intermediar între „cei înaintaţi” şi „cei de-a dreapta”. În orice caz, „cei înaintaţi” simt în mod semnificativ descrişi ca bând direct din cele două Fântâni supreme ale Paradisului, în vreme ce „cei drepţi” beau din ele numai indirect, mai precis beau un elixir care a fost înmiresmat la una sau la alta dintre aceste fântâni, pe când „cei de-a dreapta” beau apă. Acest simbolism, cu implicaţii atât de vaste, nu are nevoie de vreun comentariu, în sensul că pentru a-l înţelege trebuie

doar să privim comunitatea islamică aşa cum a fost ea dintotdeauna şi este încă azi. Oricâte subdiviziuni ar exista, principalele trei categorii ale ierarhiei spirituale sunt, mai întâi, acei mistici sufiţi care sunt „călători", apoi cei care sunt relativ „staţionari", dar care au totuşi o credinţă şi o practică impregnate de aroma sufismului, şi, în al treilea rând, majoritatea „exoterică".

Este adevărat că distincţiile „legate de *Furqān*" au ca scop informarea tuturor. Dar ierarhiile pot fi înţelese pe deplin doar de cei aflaţi în vârful lor. Coranul Stabileşte această ierarhie de sus; iar misticul sufit, în virtutea „grabei" cu care vrea să ajungă în vârful ierarhiei, este cel mai aproape de perspectiva coranică – cea mai reuşită tentativă de a personifica *Furqān*-ul.

Tema acestui capitol se va regăsi inevitabil şi în celelalte capitole, deoarece atât doctrina, cât şi metodele sufismului îşi au rădăcinile în Coran. În contextul de faţă, însă, nu putem să nu menţionăm faptul că anumite formulări ale Coranului ar părea să fie, chiar şi în ceea ce priveşte mesajul lor literal, destinate exclusiv misticilor sufiţi. Vom da un singur exemplu, urmând ca altele să apară ulterior:

„Noi (Dumnezeu) suntem mai aproape de el (om) decât vena gâtului său".[31] Nu putem considera că acest verset este unul „accesibil" precum „Călăuzeşte-ne pe calea cea dreaptă", pe care fiecare este liber să-l interpreteze în funcţie de cum anume concepe calea şi „dreptatea". El nu este comparabil nici cu acele versete al căror înţeles literal este un văl

care ascunde un adevăr ce nu este destinat tuturor. În mod excepţional, aici, nivelul „esoteric” este chiar semnificaţia literală. „Exteriorul” protector este, pur şi simplu, uimirea pe care o provoacă dezvăluirea bruscă a ceea ce, pentru om, este adevărul tuturor adevărurilor. Uluită, majoritatea îşi va îndrepta atenţia către alte versete; dar cel puţin unora dintre cei care iau acest verset în semnificaţia lui literală, el nu lasă altă opţiune decât de a pleca în căutarea unui şeic sufit – un Maestru spiritual care poate arăta modul prin care ne învrednicim de o asemenea apropiere.

Capitolul 4

Mesagerul

Odată, după moartea lui Muhammad, fiind întrebată cum era el din fire, A’ishah, soţia lui favorită, a răspuns: „Firea lui era precum Coranul”. Din aceste cuvinte trebuie să înţelegem că, trăind cu intensitate în intimitatea Profetului, el i-a rămas în amintire ca o întruchipare a Cărţii revelate. Răspunsul ei nu este surprinzător nici din perspectiva analogiei dintre Mesaj şi Mesager, căci Mesagerul (*rasul*) nu este doar destinatarul Mesajului Revelat; el, precum Revelaţia, este „trimis” – iată ce înseamnă *rasul* – în această lume, un trimis de Dincolo. Doctrina islamică privitoare la *rasul* este identică, în cele din urmă, cu doctrina hindusă referitoare la

Avatăra, diferenţa de suprafaţă fiind că termenul *Avatāra* înseamnă „descindere”, mai precis, a Divinităţii, în vreme ce termenul *Rasul* este definit fie ca un Arhanghel, fie ca o întrupare umană a Spiritului. Diferenţa ţine, însă, mai curând de perspectivă decât de esenţă, căci Spiritul are două aspecte – unul increat ce deschide către Divinitate şi altul creat. Divinitatea lui *Rasul* este voalată de ierarhia gradelor spirituale ce marchează parcursul descinderii sale, scopul acestei voalări fiind acela de a proteja cum se cuvine doctrina Unităţii Divine, pe când, în cazul unui *Avatāra*, aceeaşi ierarhie este, ca să ne exprimăm astfel, „pliată” pentru a nu umbri identitatea eului [limitat] cu Sinele, care constituie esenţa doctrinei hinduse despre *Advaita* (Nondualitate). Această identitate este, de asemenea, esenţa sufismului, dar misticii sufiti tind să o exprime într-un mod eliptic, în afara acelor „emisii inspirate” despre care ne vom ocupa ulterior.

Cel mai frapant aspect al paralelismului dintre Coran şi Muhammad este, fără îndoială, excepţionala lor înrâurire, fiecare sugerând un talaz extrem de puternic, care ajunge să inunde ţinuturi aflate la mare depărtare de ţărm. Aşa cum Coranul cuprinde fiecare aspect al vieţii omeneşti, destinul lui Muhammad a fost de a pătrunde cu o extraordinară versatilitate în domeniul experienţei umane, atât a celei publice, cât şi acelei private.[32] Refluxul corespunde fluxului: plenitudinea pământească a Profetului este îngemănată cu o sensibilitate extremă faţă de magnetismul Vieţii de Apoi şi această

combinaţie a lăsat o urmă de neşters asupra islamului în general, şi asupra sufismului în special. Ea îşi găseşte expresia în binecunoscuta Rostire a Profetului: „În privinţa lumii acesteia, comportă-te de parcă ai trăi o mie de ani, iar în privinţa lumii de apoi – de parcă ai muri mâine”. Pe de-o parte, impune perfecţiunea – meticulozitatea perseverentă, s-ar putea zice – care îi revine omului ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ; pe de altă parte, îi porunceşte să fie gata a părăsi această lume în orice moment. Ambele porunci nu au în vedere nimic altceva decât Voia Cerului; iar în lumina celei de-a doua, este limpede că prima trebuie îndeplinită cu detaşare, căci disponibilitatea de a părăsi această lume exclude orice implicare. Profetul a putut astfel să spună, fără a se contrazice: „Fii în această lume ca un străin sau ca un trecător”.

Latura care ţine de cealaltă lume (Spirituală) a Profetului trebuie accentuată, întrucât ea a fost mult ignorată în Occident, mai ales deoarece, din punct de vedere istoric, a fost frapant tocmai aspectul său de plenitudine lumească – uneori deplin răstălmăcit şi considerat simplă cupiditate. S-a crezut că acest ultim aspect îl contrazice pe primul, când, de fapt, aşa cum am văzut, cele două sunt complementare şi interdependente. Este semnificativ că, propunând Profetul ca un exemplu de urmat, Coranul insistă mai ales asupra momentului de „reflux al valului”: „Voi aveţi în trimisul lui Dumnezeu o frumoasă pildă, pentru voi, pentru cel care nădăjduieşte la Dumnezeu şi la Ziua de Apoi şi care îl aminteşte întotdeauna pe

Dumnezeu” [33].

Această menţionare a *Zilei de Apoi* ne aminteşte că, precum Coranul însuşi, şi Profetul este obsedat de acel Ceas, iar această obsesie este strâns legată de unul dintre evenimentele esenţiale ale misiunii sale, Călătoria Nocturnă, care, având în vedere partea ei principală, mai este numită şi Ascensiunea[34]. A fost ca şi cum „disponibilitatea de a pleca” s-a revărsat brusc din planul cel mai înalt către toate celelalte astfel că, pentru el, Ceasul a venit puţin mai înainte, dându-i-se o pregustare a învierii: de pe Stânca de la Ierusalim, unde a fost adus în chip miraculos de la Meca, a fost „decreat”, adică reabsorbit, trupul în suflet, sufletul în Spirit şi Spiritul în Prezenţa Divină. Această „reabsorbţie” stabileşte traseul căii sufite[35], iar acest aspect de „anticipare” este şi el semnificativ, căci el este unul dintre sensurile de bază ale cuvântului *sābiqun* care, în precedentul capitol, a fost tradus ca desemnându-i pe „Cei înaintaţi” şi care, după cum am văzut, este unul dintre termenii folosiţi în Coran pentru a-i desemna pe misticii islamului. În această ordine de idei, ne amintim Rostirea Profetului: „Muriţi înainte de a muri”. Este adevărat că întâlnim formulări similare în toate tradiţiile mistice şi toate sunt anticipări, dar, deşi deosebirea este una relativă, sufismul, ca ultima tradiţie mistică a acestui ciclu temporal, se caracterizează printr-o sensibilitate specială faţă de „forţa de atracţie” a acelui Ceas – încă un impuls care este indubitabil o compensaţie parţială pentru condiţiile exterioare puţin favorabile ale epocii.

Misticii sufiţi conştientizează cu acuitate şi faptul că această sensibilitate trebuie să fie îngemănată cu eforturi active în aceeaşi direcţie; în această privinţă, ca şi în toate celelalte, ei sunt, ca să folosim propria lor sintagmă, „succesorii Mesagerului”. Dacă Muhammad este Profetul acelui Ceas, acest lucru este complementul pasiv al funcţiunii sale active de Profet al Orientării şi al Pelerinajului. Coranul ne spune că el era foarte preocupat de orientare[36] şi ne putem da seama de ponderea acestei preocupări prin amprenta profundă pe care a lăsat-o asupra oamenilor din jurul său. Până în ziua de azi, una dintre cele mai frapante caracteristici ale comunităţii islamice este ceea ce s-ar putea numi „conştiinţa direcţiei”. Acest atu spiritual, legat indisolubil de conştiinţa faptului că este „pentru Dumnezeu”, este, fără îndoială, o altă compensaţie providenţială; acest lucru este încă şi mai adevărat în cazul misticului sufit care, pe lângă faptul că este mai devotat şi mai „preocupat de cale” decât restul comunităţii sale, nu trebuie doar să facă rugăciunea rituală în direcţia oraşului Meca, ci trebuie să îndeplinească multe alte rituri pentru care preferă să stea cu faţa în acelaşi fel, aşa încât această „concentrare” exterioară sau simbolică să poată sluji drept suport pentru concentrarea lăuntrică.

Drumul Profetului şi al celor mai apropiaţi însoţitori ai săi de la Meca la Medina a fost o necesitate cosmică pentru ca orientarea să poată prelua, încă din epoca apostolică şi deci ca un precedent apostolic, inclusiv semnificaţia întoarcerii

unui exilat către casa lui. Chiar şi astăzi, această nostalgie se simte încă foarte pregnant, în sensul că un musulman – fie el arab sau nu – are conştiinţa faptului că rădăcinile lui spirituale sunt la Mecca[37], conştiinţa acestui fapt devenind încă şi mai acută, o dată pe an, în fiecare comunitate musulmană, cu ocazia plecării şi întoarcerii pelegrinilor, iar în cele cinci rugăciuni rituale ce se repetă zilnic, fiecare ciclu de mişcări culminează cu o prosternare pe care am putea-o descrie ca pe o revărsare a sufletului în direcţia oraşului Meca. Cu toate acestea nu trebuie să uităm că „amintirea lui Dumnezeu este mai importantă" (decât rugăciunea rituală)[38], iar una dintre semnificaţiile acestui pasaj-cheie este că întoarcerea către Centrul interior este mai important („mai mare") decât întoarcerea către centrul exterior. Ideal este ca ambele să fie simultane, întrucât gestul întoarcerii exterioare a fost instituit mai presus de orice în scopul întoarcerii interioare. „Modul în care săvârşim riturile specifice cultului este plin de putere sau lipsit de ea în funcţie de măsura în care, în timp ce le săvârşim, ne amintim de Dumnezeu"[39]. Această problemă, cu alte cuvinte, săvârşirea esoterică a riturilor exoterice, va fi analizată ulterior într-o manieră mai amănunţită. Ceea ce trebuie reţinut aici este că, pentru misticii sufiţi, calea spirituală nu este doar Marele Război Sfânt, ci şi, într-o şi mai mare măsură, „Marea Rugăciune" şi „Marele Pelerinaj".

Kaaba (care, în traducere, înseamnă „cub", căci aceasta îi este forma), „Casa lui Dumnezeu" din centrul oraşului Meca, este un simbol al Centrului

fiinţei noastre. Când exilatul îşi întoarce faţa spre Meca, el aspiră mai presus de toate, dacă este mistic sufit, la întoarcerea interioară, la reintegrarea eului finit şi fărâmiţat în Infinitudinea Sinelui Divin.»

Deoarece omul este un exilat, un centru spiritual va fi un simbol mai puternic pentru casă dacă el nu este imediat accesibil. Fără îndoială acesta a fost unul dintre motivele pentru care, la începuturile islamului, la Meca, rugăciunea se făcea cu faţa spre Ierusalim. Omul este un exilat în primul rând pentru că duce o existenţă separată de Dumnezeu, apoi din pricina izgonirii lui din Paradis. Prin urmare, trebuie întreprinse două întoarceri acasă, şi tocmai din acest al doilea motiv al exilului, în timpul Călătoriei Nocturne, Profetul a fost mai întâi purtat „pe orizontală" de la Meca la Ierusalim înainte de a face Ascensiunea sa „pe verticală", pentru ca această călătorie să fie un prototip cât mai impecabil al căii de urmat de către „Cei înaintaţi". Numai din centrul condiţiei pământeşti, mai precis numai de la nivelul perfecţiunii umane, este posibil accesul la stările superioare ale fiinţei. Prima parte a Călătoriei Nocturne este un fel de demonstraţie a acestui adevăr, în conformitate cu simbolismul spaţiului, fără a lua, însă, în calcul persoanele, adică fără a ţine cont de faptul că Profetul însuşi este o personificare a centrului, fie că el este numit „Ierusalim" sau „Meca".

În el este remanifestată perfecţiunea pierdută. Aceasta corespunde cu apogeul perioadei de flux a valului, dincolo de care începe refluxul. Am văzut

deja că situaţia ideală este „plenitudinea pământească” îmbinată cu „disponibilitatea de a pleca”, şi tocmai această perfecţiune, născută la cumpăna dintre flux şi reflux, este direcţia spre care trebuie să se îndrepte aspiraţiile misticului. Mesagerul Divin intră şi pleacă din această lume prin poarta cerească spre care este orientat orice misticism. Misticul, ca şi alţi oameni, a pătruns, însă, în această lume printr-o poartă care este doar cosmică; iar pentru a nu ieşi din lume (reflux) tot printr-o asemenea poartă, trebuie ca, în momentul fluxului, micul său val individual să atingă punctul culminant al valului cel mare pentru ca propriul său val, relativ slab, să poată fi copleşit de marele val şi să fie luat cu el.[40] Misticul nu ar putea ajunge vreodată în acest centru al perfecţiunii doar prin propriile eforturi. Profetul însuşi este întotdeauna prezent în acest centru, iar pentru cei care nu sunt acolo, el are puterea de a proiecta o „ancoră de salvare”, mai precis, un lanţ (*silsilah*) ce trasează itinerarul unei filiaţii spirituale prin care se revine la el. Fiecare confrerie sufită (*tariqah*) descinde de la Profet în acest fel, iar iniţierea într-o *tariqah* înseamnă conectarea la o anumită filiaţie. Acest lucru conferă o centralitate potenţială, mai precis, o reintegrare potenţială în Starea Primordială care ulterior trebuie să fie realizată efectiv.

Marele prototip al ritualului sufit de iniţiere este un eveniment care a avut loc într-un moment crucial din istoria islamului, cu aproximativ patru ani înainte de moartea Profetului, când, stând la umbra

unui copac, el le-a cerut acelora dintre însoţitorii săi prezenţi acolo să-şi depună din nou jurământul de supunere faţă de el, pe lângă cel depus când s-au convertit la islam. În unele confrerii, acest ritual al strângerii mâinilor este suplimentat[41], iar în altele este înlocuit cu alte forme de iniţiere, una dintre ele sugerând cu putere ideea lanţului ca ancoră de salvare: seicul îi întinde novicelui mătăniile sale, iar novicele apucă strâns celălalt capăt în timp ce este rostită formula de iniţiere.

Ataşarea de lanţul spiritual îi oferă iniţiatului nu doar mijloacele de a evita propria întoarcere („reflux") în direcţia din care a venit, ci şi mijloacele de a avansa pe calea spirituală, dacă [el] este calificat pentru [această] „călătorie". Tragerea lanţului depăşeşte infinit eforturile călătorului, care sunt totuşi necesare pentru a o pune în funcţiune. O „Rostire sfântă tradiţională" spune: „Dacă el (robul meu) vine cu o palmă mai aproape de Mine, Eu vin mai aproape de el cu un cot, iar, dacă el vine mai aproape de Mine cu un cot, Eu vin mai aproape de el cu un stânjen, iar dacă el vine spre Mine încet, Eu vin grabnic către el".

De prisos să spunem că simbolismul spaţial nu poate să redea decât foarte aproximativ modurile în care operează influenţa spirituală (*barakah*). A stărui în a spune despre cale că este o mişcare orizontală urmată de o ascensiune ar constitui o simplificare, căci potenţialitatea conferită de ataşarea la lanţul iniţiatic face posibilă anticiparea celei de-a doua părţi a călătoriei încă din timpul primei părţi. Mai

mult, face parte din metoda oricărei tradiţii mistice procedeul de a parcurge calea ca şi cum potenţialul acesteia ar fi deja realizat. Chiar şi novicele trebuie să aspire la ascensiune, deşi el trebuie să rămână atent la neajunsurile care împiedică pentru moment realizarea acestei aspiraţii. Trebuie să ne amintim şi că, deşi lanţul trasează o filiaţie istorică, deci „orizontală" ce merge înapoi în timp până la Profet, a cărui perfecţiune pământească este singurul temei al ascensiunii, această perfecţiune este adusă „pe orbita" discipolului de către şeic, care se află deja în centru, fiind deja cufundat în natura Profetului, pe care deja a asimilat-o.

Prototipul pactului dintre Maestru şi discipol este menţionat în Coran după cum urmează:

„Dumnezeu a fost mulţumit de credincioşi atunci când i-au jurat credinţă sub Copac. El cunoştea ceea ce este în inimile lor. El a pogorât asupra lor Pacea şi i-a răsplătit cu o biruinţă grabnică"[42].

Copacul simbolizează Arborele Vieţii şi sugerează centralitatea pe care o conferă în mod potenţial iniţierea. „Biruinţa grabnică" este realizarea acestei centralităţi. Sensul literal al textului nu a devenit întru totul clar decât doi ani mai târziu, când Meca, centrul exterior, şi-a deschis porţile fără nicio vărsare de sânge armatei cuceritoare a Profetului. În Coran, pasajul sus-menţionat continuă printr-o referire la alte prăzi de război ce vor fi dobândite ulterior, iar, concret, acestea nu pot fi decât bogăţiile Persiei şi ale unor ţinuturi încă şi mai îndepărtate din

Orient, dar şi din Vest, care aveau să devină în scurt timp parte a Imperiului Islamic. Graţie manierei de expresie, însă, semnificaţia mai profundă se întrezăreşte clar în spatele sensului literal: „El a făcut ceea ce voi nu aţi fi putut, dacă n-ar fi fost în cuprinsul lui Dumnezeu. Dumnezeu asupra tuturor are putere [43] Pentru misticii sufiţi aceste cuvinte se referă, mai presus de orice, la Comorile Infinitudinii Divine pe care doar Infinitul însuşi are puterea de a le cuprinde[44].

Faptul că promisiunea de victorie pe care o face Divinitatea trebuie să se extindă până la această finalitate supremă este exprimat deja implicit în verbul cu care începe pasajul anterior, *radiya*, „a fost încântat”. Substantivul verbal este *ridwān*, „plăcere Intensă”, dar o asemenea traducere este extrem de nepotrivită. Pentru a realiza această inadecvare nu trebuie decât să ne amintim că, potrivit Coranului: „*Ridwānul* lui Dumnezeu este mai mare decât Paradisul”[45]. Pentru a desluşi mai bine semnificaţia acestui termen, să ne gândim la cuvântul „reabsorbţie” care a fost deja folosit în legătură cu Călătoria Nocturnă a Profetului, care trasează calea spirituală. În această ordine de idei, este foarte relevant următorul pasaj care vorbeşte despre acelaşi adevăr universal: „Nu putem exista în opoziţie cu Fiinţa, nici nu putem gândi în opoziţie cu Inteligenţa: nu avem altă opţiune decât să ne potrivim propriile noastre ritmuri cu cele ale Infinitului. Când respirăm, o parte din aer este asimilată, şi alta este respinsă. Acelaşi lucru se poate spune şi despre resorbţia

manifestării universale; nu rămâne aproape de Dumnezeu decât ceea ce se conformează naturii Lui”[46]. De asemenea, acest pasaj ne aminteşte de expresia coranică deja menţionată, „cei înaintaţi”, care, ca şi *Ridwān*, este folosită doar cu referire la cei mai mari sfinţi.

Ridwān înseamnă nici mai mult, nici mai puţin decât că Dumnezeu ne acceptă, în sensul că suntem asimilaţi, nu respinşi. Cu alte cuvinte, scopul suprem al sufismului este ca omul să fie „inhalat” de către Dumnezeu şi resorbit astfel [în realitatea Divină], fără a mai fi „expirat” ulterior.

În legătură cu Rostirea conform căreia „*Ridwān* este mai mare decât Paradisul”, trebuie să ne amintim că ea se referă la Paradis într-un sens relativ. În sensul lui cel mai înalt, cuvântul „Paradis” te duce cu gândul la cel Neîntrecut, iar acesta este Paradisul Esenţei, într-un anumit loc, Coranul trece într-un alt registru, cu următorul mesaj mistic de natură foarte profundă, în care conceptele de *Ridwān* şi de Paradis sunt sinonime, referindu-se amândouă la Capătul căii, adică la Absolut şi Infinit: „Suflete ostoit! întoarce-te la Domnul tău, mulţumit şi dând mulţumire![47] Intră dimpreună cu robii Mei. Intră în Paradisul Meu”.[48] Ultimele cuvinte se referă la ceea ce misticii sufiţi numesc „Veşnicie după extincţie” [49], extincţia însăşi fiind implicită în cuvântul „robi”. Ni se aminteşte aici zicerea unui sufit persan: „Am intrat şi m-am lăsat afară”; căci, deoarece nimic nu poate fi adăugat la Paradisul Infinitului, doar nimicul poate pătrunde în el.

După ce pomenesc numele unui sfânt, musulmanii adaugă: „Fie ca Dumnezeu să fie foarte mulţumit de el (sau ea)”, menţionarea lui *Ridwān* fiind ca o pecete pusă asupra sfinţeniei[50], adică asupra harului de a fi fost inhalat şi asimilat de către Natura Divină.

Pe de altă parte, un Mesager este o manifestare a acelei Naturi; faptul că el a fost „trimis” nu înseamnă că a fost „expirat” în sensul de a trebui să fie reabsorbit. Dimpotrivă, el se află aici cu scopul de a asimila suflete pentru Infinit şi Veşnicie, el fiind o tainică prezenţă a lor pe tărâmul finitului şi vremelniciei. Aşadar, vorbind despre jurământul iniţiatic de credinţă care conferă în mod potenţial această asimilare, Coranul spune: „Cei care îţi jură ţie credinţă îi jură credinţă lui Dumnezeu. Mâna lui Dumnezeu este deasupra mâinilor lor”[51]. Tocmai în virtutea acestei uniuni sau identităţi, eul finit al Mesagerului este, ca să spunem aşa, de-a pururi înghiţit sau copleşit de Infinit şi făcut una cu El, iar această copleşire este exprimată prin verbul *şalla* care este întotdeauna folosit după ce se pomeneşte numele Profetului, aşa cum era el folosit în timpul vieţii sale: „Fie ca Dumnezeu să-l copleşească de Slavă şi să-i dăruiască Pace”. Rugăciunea pentru pace (*salām*) este adăugată pentru a face posibil ceea ce, logic, este o contradicţie în termeni, Prezenta Infinitului în finit.

Pentru a reveni încă o dată la punctul de început al acestei argumentaţii, este oarecum de aşteptat ca Profetul să ofere, ca un fel de

contrapondere sau de reacţie corespunzătoare coborârii sale adânci în domeniul vieţii umane, o iniţiere ce conferă nici mai mult, nici mai puţin decât un *Ridwān* potenţial, în aceeaşi ordine de idei, profunda penetrare a islamului în treburile acestei lumi face necesar ca misticismul său să fie tot atât de elevat. Scopul şi ţelul sufismului sunt în mod explicit Staţiunea Supremă, în sensul absolut al acestui termen. Deşi multe tratate sufite vorbesc despre grade şi staţiuni, acestea sunt repere pe cale. Nu există locuri de popas intermediare. „Nu descalecă, oare, călăreţii noştri doar când sunt faţă în faţă cu Adevărul?” [52]

După ce s-a oferit accesul la Mesagerul Divin prin ataşarea la lanţul spiritual şi după ce a primit de la el potenţialitatea *Ridwān-ului*, cum poate fi realizată efectiv această asimilare sau resorbţie?

Unul dintre mijloace pe care el le oferă este invocarea binecuvântărilor asupra lui însuşi, conform deja menţionatei formule de Slavă şi Pace: „Un înger a venit asupra mea şi a spus: «Dumnezeu spune: Nimeni din poporul tău nu a chemat binecuvântarea asupra sa, dar Eu chem înzecit binecuvântările asupra lui»”.[53] Dar Slava care este invocată să se pogoare asupra lui Muhammad nu se poate reflecta asupra celui care se roagă de cele zece ori promise decât după ce acesta din urmă a realizat efectiv desăvârşirea centrală, care este singura ce poate primi Slava şi are puterea de a o suporta. Cu alte cuvinte, numele Muhammad, pe lângă faptul că face referire la Mesager, poate şi trebuie să însemne

pentru cel care se roagă „perfecţiunea potenţială pe care o port în mine”. În acelaşi timp, numele acţionează ca un scut – sau mai degrabă un filtru – pentru o potenţială protecţie faţă de primirea a ceea ce doar realizarea efectivă poate suporta. Acesta este unul dintre multele exemple ale posibilităţii deja menţionate de a anticipa cea de-a doua parte a călătoriei înainte de încheierea celei dintâi. Cea mai mare parte a acţiunilor spirituale constă dintr-o acumulare a harului care nu poate lucra efectiv decât când se dobândeşte pregătirea necesară pentru a-l primi.

Alt mijloc de a te cufunda în natura Profetului este de a-i recita numele şi litaniile care sunt asociate cu ele. Alt mijloc, cel mai direct dintre toate, este de a insista mai ales asupra unuia dintre aceste nume, *Dhikr Allah*, Reamintirea lui Dumnezeu şi de a deveni ca şi el o personificare a tot ceea ce implică acest Nume.

Capitolul 5

Inima

„Astăzi[54] sufismul (*taşawwuf*) este un nume lipsit de orice realitate. Odinioară el era o realitate fără vreun nume”. Comentând aceasta un secol mai târziu, Hujwiri adaugă: „Pe vremea însoţitorilor Profetului şi a primilor lor succesori, acest nume nu

exista, dar realitatea lui era în fiecare. Acum există numele, însă [el este] lipsit de realitate” [55]. În acelaşi mod, dar fără a fi atât de categoric în lauda sau critica sa, Ibn Khaldun observă că, în timpul primelor trei generaţii, misticismul islamic era prea larg răspândit pentru a avea un nume specific. „Dar, când preocupările lumeşti au început să câştige teren şi oamenii au fost tot mai prinşi de grijile acestei vieţi, cei care s-au dedicat adorării lui Dumnezeu au fost deosebiţi de restul comunităţii prin titlul de «sufiţi»”.[56]

Cuvântul *sufi* înseamnă literalmente „lână” şi, prin extensie, „purtător de lână”, existând puţine dubii că veşmintele de lână erau deja asociate cu spiritualitatea încă din perioada preislamică. Altfel, Profetul nu ar fi considerat demn de a fi menţionat faptul că Moise era îmbrăcat numai în lână atunci când Dumnezeu i-a vorbit. Cu toate acestea, purtarea unor veşminte din lână nu pare să fi fost larg răspândită printre misticii islamici. Cea mai plauzibilă explicaţie a acestui nume este că, la început, el a fost folosit pentru a desemna un mic grup care purta într-adevăr veşminte de lână şi că apoi el s-a extins asupra tuturor misticilor din comunitate, fără nicio deosebire, în scopul de a umple un gol, întrucât ei nu aveau încă un nume şi, deoarece deveneau o categorie umană tot mai distinctă, se simţea tot mai acut nevoia unui termen care să-i desemneze. Fără îndoială, răspândirea extrem de rapidă a termenului „sufit” şi, ulterior statornicirea lui se explică parţial prin această

nevoie, ca şi prin faptul că, din mai multe puncte de vedere, termenul însuşi era foarte adecvat. Dificultatea cu care s-au confruntat întotdeauna oamenii încercând să îl explice este unul dintre avantajele sale majore, deoarece, pentru majoritatea, sufismul, prin chiar natura lui, este ceva enigmatic şi are nevoie astfel de un nume care este şi el în parte enigmatic. În acelaşi timp, numele lui trebuie să sugereze asocieri venerabile şi implicaţii profunde; iar rădăcina arabă, constând din trei litere – *şad-wāw-fā*, care înseamnă, în principal, „lână", are – conform ştiinţei literelor – o identitate secretă[57] cu rădăcina *şād-fā-wāw*, care are semnificaţia fundamentală de „puritate" în sensul de ceva care a fost cernut precum grâul de neghină, în plus, din această rădăcină provine o formă verbală care, dacă este scrisă fără vocale, aşa cum se obişnuieşte în arabă, este identică din punct de vedere vizual cu *şufi* şi care înseamnă „el a fost ales ca un prieten intim", ceea ce sugerează implicit că alegătorul a fost Dumnezeu, ca în cazul lui al-*Muştafa*, Cel Ales, unul dintre numele Profetului care provine şi el din această rădăcină. Numele dat misticilor islamului este suficient de apropiat de aceste cuvinte pentru a fi potrivit, dar şi suficient de vag pentru ca misticii să-l accepte fără a părea îngâmfaţi. [Pe de altă parte] termenii pe care sufiţii îi folosesc vorbind despre ei înşişi sunt mai degrabă „săracii", *al-fuqarā*, pluralul de la *faqir*, în persană *darvish*, care au dat în engleză „fakir" şi „dervish".

Sărăcia în cauză este cea despre care se

vorbeşte în Evanghelie: „Fericiţi cei săraci cu duhul, căci a lor este împărăţia Cerurilor”. Însă originea termenului sufit este următorul verset din Coran: „Dumnezeu este Bogatul, iar voi sunteţi săracii”[58]. Spre deosebire de Fericirea din Evanghelie, versetul se referă la omenire în genere, dând glas unei realităţi de care nimeni nu poate scăpa. Sufiţii consideră că versetul le este adresat în mod special, deoarece, aşa cum vom vedea, doar ei ajung la ultimele sale concluzii. Sufismul s-ar putea defini, într-adevăr, ca o valorificare a realităţii în chestiune – o realitate dublă ce îl priveşte atât pe Dumnezeu, cât şi pe om. În plus, termenul *faqîr* are o valoare funcţională, deoarece serveşte ca un memento preţios; la sfârşitul unei scrisori, de exemplu, un sufit va scrie înaintea numelui său cuvintele: „de la săracul întru Domnul său…”

În Coran cuvintele „Voi sunteţi săracii” nu se adresează în special sufiţilor, ci ele se referă, aşa cum am văzut, la sfinţi, adică la sufiţii pe deplin realizaţi, ca „robi ai lui Dumnezeu”, în anumite contexte unde se vorbeşte nu doar despre robie (care preocupă pe toată lumea), ci şi despre deplina ei conştientizare, cele două concepte – robia şi sărăcia – fiind indisolubil legate. Am văzut, de asemenea, că sufitii sau, mai exact, cei mai buni dintre ei, sunt „cei înaintaţi” şi „cei mai apropiaţi (de Dumnezeu)”. Dintre toţi termenii coranici despre care am putea spune că se referă la ei şi la nimeni altcineva, însă, cu excepţia apriorică a Profeţilor, cel mai semnificativ şi mai des întâlnit este sintagma oarecum enigmatică

„cei ce au inimi”; ne-am abţinut să o menţionăm până acum, deoarece ea este suficient de importantă pentru a fi tema centrală a unui capitol separat. Căci, la urma urmei, ce este sufismul, subiectiv vorbind, dacă nu o „trezire a inimii”?

Vorbind despre majoritatea oamenilor, Coranul spune: „Nu ochii sunt orbi, ci inimile”[59]. Asta demonstrează – şi ar fi ciudat să fie altfel – că perspectiva Coranului concordă cu cea a întregii lumi vechi, întâlnită atât în Orient, cât şi în Occident. Ea atribuie inimii capacitatea de a avea viziune, prin cuvântul „inimă” indicându-se nu doar organul trupesc ce poartă respectivul nume, ci şi realitatea spre care acest centru corporal ne îngăduie accesul, mai precis centrul sufletului, care, la rându-i, este poarta de acces către o „inimă” mai înaltă, adică spre Spirit. Astfel, termenul „inimă” este adesea folosit ca un sinonim pentru „intelect”, nu în sensul în care acest cuvânt este greşit întrebuinţat astăzi, ci în sensul originar al cuvântului latin *intellectus*, adică facultatea care percepe transcendentul.

Fiind centrul corpului, se poate spune că inima transcende restul corpului, deşi, ca substanţă, ea este alcătuită tot din carne şi sânge. Cu alte cuvinte, în vreme ce trupul ca întreg este „orizontal”, în sensul că el este limitat la propriul său plan de existenţă, inima are, în plus, o anumită „verticalitate”, ea fiind capătul inferior al axei verticale care, provenind de la Divinitatea însăşi, traversează centrele tuturor gradelor [de manifestare] ale Universului. Dacă folosim imaginea sugerată de Scara lui Iacob, care nu

este altceva decât această axă, inima trupească va fi treapta cea mai de jos, iar scara însăşi va reprezenta întreaga ierarhie de centre sau „Inimi”[60], una deasupra celeilalte. Această imagine este cu atât mai potrivită pentru a reprezenta fiecare centru drept ceva separat şi distinct de altele, dar, în acelaşi timp, conectat cu ele. Tocmai în virtutea acestei interconexiuni, graţie căreia centrele se contopesc, ca să spunem aşa, devenind una, inima trupească primeşte Viaţă de la Divinitate (potrivit învăţăturii sufite, întreaga Viaţă este Divină) şi inundă corpul cu Viaţă.

În direcţia opusă, inima trupească poate servi ca punct focal pentru concentrarea tuturor puterilor sufletului în aspiraţia lui spre Infinit, exemple ale acestei practici metodice putând fi găsite în majoritatea formelor de misticism, poate în toate. În virtutea aceleiaşi interconexiuni, putem vorbi despre „Inimă” pentru a indica treapta cea mai de sus a scării, cu alte cuvinte, Sinele Infinit, ca în următoarea „Rostire sfântă tradiţională”[61]: „Pământul Meu nu are loc pentru Mine, Cerurile Mele nu au loc pentru Mine, dar Inima robului Meu credincios are [loc pentru Mine]”. Un alt exemplu poate fi găsit în poemul sufitului Hallāj care începe astfel: „L-am văzut pe Domnul meu în Ochiul Inimii. Am spus: «Cine eşti tu?» El a răspuns: «Tu»”.

Din acest ultim punct de vedere, „Inima” poate fi considerată sinonimă cu „Spiritul”, care are atât un aspect Divin, cât şi unul creat.

Unul dintre marile simboluri ale Spiritului este

Soarele, care este „inima" universului nostru. Ceea ce ne face să revenim la semnificaţia termenului „sufit". Am văzut că acest cuvânt înseamnă „purtător de lână" şi că lâna este asociată cu spiritualitatea. Care este, însă, raţiunea acestei asocieri? Este limpede că trebuie să căutăm răspunsul la această întrebare în ştiinţa simbolurilor, graţie căreia vom cunoaşte aceste echivalente tainice şi această echivalentă reiese, ca din întâmplare, dintr-o remarcă făcută de René Guénon[62] despre legătura profundă dintre două simboluri ale Spiritului, mai precis arborele şi soarele (reprezentat aici de metalul său, aurul): „Roadele Arborelui Vieţii sunt merele de aur din Grădina Hesperidelor; lâna de aur a argonauţilor, care a fost şi ea pusă pe un arbore şi păzită de un şarpe sau de un dragon, este alt simbol al nemuririi pe care omul trebuie să o recucerească" [63]. Deşi nu o spune, Guénon ştia, cu siguranţă, că acest al doilea simbol este solar nu doar datorită aurului, ci şi datorită lânii. Ca şi leul, oaia a fost dintotdeauna un animal sacru de natură solară[64]; iar a purta veşminte de lână înseamnă a îmbrăca straiele acelei „treziri a Inimii" care este simbolizată de lumina solară şi care este un aspect fundamental a tot ceea ce sufitul îşi propune să recucerească. Aşadar sintagma coranică „cei ce au inimi" este legată de însuşi numele sufismului, fiind totodată o expresie nemijlocită a esenţei sale.

Până acum am privit Inima îndeosebi ca pe un centru care include toate prelungirile ei „verticale". Dar, când termenul „Inimă" este folosit în sufism (ca şi în alte tradiţii mistice), desemnând un centru

specific şi distinct faţă de celelalte, de regulă, el nu denotă nici nivelul cel mai înalt, nici pe cel mai de jos, ci nivelul imediat superior celui mai de jos, adică centrul sufletului. În macrocosmos, Grădina Edenului este atât centrul, cât şi culmea[65] condiţiei pământeşti. Tot astfel, Inima, care la nivel microcosmic corespunde Grădinii, este atât centrul, cât şi încoronarea individualităţii umane. Mai precis, Inima corespunde cu centrul Grădinii, cu locul unde creste Arborele Vieţii şi unde curge Fântâna Vieţii. De fapt, Inima este chiar această Fântână, iar identitatea lor este implicită în cuvântul arab *ayn* care înseamnă atât „ochi", cât şi „izvor". Această treaptă penultimă din ierarhia centrelor este extrem de importantă, deoarece ea constituie pragul Lumii de Dincolo, punctul unde sfârşeşte naturalul şi începe supranaturalul sau transcendentul. Inima este istmul (*barzakh*) care este adesea menţionat în Coran[66], istm ce separă „cele două mări" – împărăţia Cerurilor şi pământul, „marea cu apă dulce" fiind tărâmul Spiritului, în timp ce „marea cu apă sărată" este tărâmul sufletului şi trupului.

Când Moise spune: „Nu voi avea odihnă până ce nu voi ajunge la locul de contopire a celor două mări"[67], el dă glas legământului iniţial pe care trebuie să-l facă orice mistic, cel puţin implicit, dacă nu explicit, de a ajunge la Centrul pierdut care, doar el, oferă acces la cunoaşterea transcendentă.

Una dintre cheile coranice spre semnificaţiile esoterice este versetul: „Noi le vom arăta semnele noastre curând în zări şi în ei înşişi…"[68]. Asta ne

atrage atenţia asupra corespondenţei dintre fenomenele exterioare şi facultăţile lăuntrice, iar pentru a examina semnificaţiile Inimii este extrem de edificator să vedem care dintre „semnele din zări" este simbolul ei. Am văzut deja că, fiind Centrul întregii noastre fiinţe, Inima este Soarele interior, dar este aşa doar în virtutea „conjuncţiei" sale cu Spiritul; considerată în sine ca fiind centru al sufletului şi prag al împărăţiei Cerurilor, ea corespunde Lunii. Într-un comentariu sufit din secolul al XIV-lea[69] pe marginea Coranului, se spune că Soarele simbolizează Spiritul, lumina este gnoza, ziua este Lumea de Dincolo, lumea transcendentă a percepţiei spirituale nemijlocite, iar noaptea este lumea aceasta, lumea ignoranţei sau, în cel mai bun caz, lumea cunoaşterii indirecte şi reflectate, cunoaştere simbolizată de lumina Lunii. Luna transmite indirect lumina Soarelui; în mod analog, Inima transmite lumina Spiritului în bezna sufletului. Numai lumina Lunii este indirectă; Luna însăşi când străluceşte pe cerul nocturn, priveşte direct către Soare, ea nefiind în beznă, ci în lumină. Acest simbolism revelează transcendenţa Inimii şi explică rostirea potrivit căreia Inima este facultatea cunoaşterii spirituale (sau intelectuale) directe. La omul căzut, însă, această facultate este voalată; deoarece a spune că în momentul când omul a fost obligat să părăsească Paradisul Terestru el a pierdut contactul cu Fântâna Vieţii este totuna cu a spune că el nu mai are acces nemijlocit către Inimă. Prin urmare, sufletul omului căzut este comparabil cu o

noapte întunecată, iar aceasta ne pune în faţa unei întrebări fundamentale pentru sufism: dacă am fi întrebaţi care este calificarea necesară pentru a intra într-un ordin sufit sau ce anume îmboldeşte pe cineva să caute iniţierea, vom răspunde că norii prezenţi în noaptea sufletului trebuie să fie suficient de subţiri pentru a îngădui fie şi unui licăr din lumina Inimii să pătrundă în beznă. Fiind întrebat de ce potenţialii novici veneau la el, deşi discipolii săi nu încercau să facă prozelitism, un şeic din acest secol a răspuns că novicii veneau deoarece erau „bântuiţi de gândul lui Dumnezeu” [70]. Cu alte cuvinte, ei veneau deoarece norii nu erau suficient de groşi pentru a bloca total conştientizarea realităţii spirituale. În aceeaşi ordine de idei, am putea să reflectăm şi asupra sintagmei „A avea presentimentul propriilor tale stări de conştiinţă superioare”. Acest presentiment a fost menţionat de Guénon ca fiind un motiv valid pentru a căuta să faci primii paşi pe o cale spirituală şi ca un criteriu al calificării pentru cale. Stările superioare sunt nivelurile spirituale care sunt centrate ierarhic, unul deasupra celuilalt, pe Axa Lumii care nu este altceva decât Arborele Vieţii, Raza de Lumină care leagă Soarele interior cu Luna interioară, Spiritul cu Inima, iar punctul culminant al acestui presentiment este resimţirea, oricât de vagă, a ceea ce autorul menţionat numea, traducând un termen arab, „Identitatea Supremă” [71] – cu alte cuvinte, o pregustare a adevărului exprimat în rândurile pe care tocmai le-am citat din Hallāj.

Cuvântul „pregustare” face aici referinţă la

termenul arab *dhawq* (gust), care era frecvent folosit de sufiţii din vremurile de după Profet pentru a desemna caracterul nemijlocit pe care îl are cunoaşterea cu ajutorul Inimii, spre deosebire de cunoaşterea cu ajutorul minţii. Ghazālî defineşte, practic, sufismul ca *dhawq*, iar pentru a înţelege cum această cunoaştere, ce aparţine celor mai elevate părţi ale sufletului şi pragului împărăţiei Cerurilor, poate să aibă nevoie de un termen împrumutat de la cunoaşterea proprie zonelor mai joase ale sufletului, aflate la limita corporalităţii, trebuie să înţelegem mai întâi legea universală a cărei aplicaţie particulară este această „nevoie".

Când spunem că Dumnezeu este Iubire, semnificaţia cea mai înaltă pe care poate s-o aibă această afirmaţie este că Arhetipul tuturor relaţiilor pozitive – de natură conjugală, parentală, filială şi fraternă – este Unicul Indivizibil în Perfecţiunea Infinită şi Completă a Esenţei Divine[72].

O semnificaţie mai restrânsă este cea potrivit căreia relaţia centrală, mai precis cea de natură conjugală, de care depind celelalte şi în fundalul căreia ele sunt deja prezente, îşi are Arhetipul în polarizarea Calităţilor Divine în Calităţi ale Maiestăţii şi Calităţi ale Frumuseţii. Concordanţa reciprocă rezultând din acest Arhetip depinde de asemănare şi neasemănate, afinitate şi complementaritate. Atât Maiestatea, cât şi Frumuseţea sunt Infinite şi Veşnice, de unde afinitatea lor. Dar una este o Perfecţiune Activă, iar cealaltă o Perfecţiune Pasivă[73], de unde complementaritatea lor.

Pe pământ, perechea omenească are parte de afinitate prin calitatea lor de reprezentanţi ai lui Dumnezeu [pe Pământ], complementaritatea constând în calitatea de a fi bărbat sau femeie. Tot astfel armonia universului depinde de asemănările şi diferenţele existente nu doar între indivizi, ci şi între lumi. Raportul poate fi „orizontal" când ambii poli sunt pe acelaşi plan, ca în exemplele deja menţionate, sau poate fi „vertical" ca între o lume superioară şi una inferioară, care este manifestarea sau simbolul ei. În acest ultim caz, se pune accentul pe relaţia parental-filială, dar fără a exclude deloc alte relaţii; relaţia conjugală este mereu prezentă, întrucât imanenţa Divină nu poate fi niciodată exclusă. Aşadar este posibil să vorbim despre „Nunta Cerului cu Pământul" şi, tot în virtutea imanenţei Divine care-l pune, practic, pe îndrăgostit pe acelaşi nivel cu Iubita, poemele sufite adresate Divinităţii, Divinitate adorată sub numele de Laylā[74], sunt poeme de dragoste în sensul cel mai fundamental cu putinţă. Exemplul atotcuprinzător al relaţiei verticale poate fi găsit în deja citata „Rostire sfântă tradiţională": „Am fost o Comoară Ascunsă şi am dorit să fiu cunoscut, aşa că am creat lumea". Nu există nimic în lume care să nu aibă Arhetipul său Divin. Armonia cere, însă, de asemenea, ca lumea să fie un complement, iar complementaritatea presupune inversiunea. Aşadar omul, al cărui Arhetip este însăşi Fiinţa Divină din care provin toate, este ultimul dintre toate lucrurile create, finalitatea spre care tinde întreaga creaţie. Acest precedent este cel care face ca, pe cel mai de

jos dintre planuri, reflecţia unui obiect să fie o imagine fidelă, dar inversată a obiectului însuşi. Muntele al cărui vârf pare să fie pe fundul lacului care îl reflectă este un prototip natural al Peceţii lui Solomon, simbolul universal al Uniunii Perfecţiunilor Activă şi, respectiv, Pasivă şi, prin extensie, simbolul tuturor perechilor care sunt imagini ale acestei Uniuni pe tot cuprinsul lumilor din univers[75].

Echilibrul perfect al sufletului primordial depinde de uniunea armonioasă a sferelor proprii omului lăuntric şi exterior. Dacă vom considera că triunghiul cu vârful în sus din Pecetea lui Solomon reprezintă experienţa directă (în Inimă) a Adevărurilor Spirituale care sunt roadele Arborelui Vieţii, cel cu vârful în jos[76] va reprezenta gustul în sens concret, pe când cele două baze ce se întrepătrund vor reprezenta cunoaşterea indirectă la care avem acces cu ajutorul minţii şi care provine din cele două experienţe directe. Mesajul pe care ni-l transmite Pecetea aici este că, dacă vrem să ştim cum este cunoaşterea specifică Inimii, trebuie să ţinem seamă mai degrabă de simţuri decât de minte, cel puţin în privinţa caracterului ei nemijlocit. Simbolul nostru reprezintă, însă, şi abisul care separă simţurile de Inimă: cunoaşterea prin simţuri, fiind cea mai de jos modalitate de percepţie, este cufundată cel mai adânc în spaţiu şi timp, ca şi în alte condiţii specifice acestei lumi, fiind deci mai limitată şi mai efemeră decât cunoaşterea dobândită cu ajutorul minţii, în timp ce „gustul” lăuntric nu este supus acestor condiţionări în virtutea caracterului său elevat, fiind

deci experienţa cea mai cuprinzătoare şi mai de durată.

Pecetea lui Solomon ne oferă cheia pentru a interpreta multe texte care nu au putut fi înţelese de cei ce ignoră legile simbolismului, iar printre asemenea texte se numără şi descrierile Paradisului din Coran. Este adevărat că beatitudinea de ordin spiritual este adeseori sugerată prin afirmaţia că nu există măsură comună între desfătările pământeşti şi desfătările cereşti, ca şi prin cuvinte precum: „Din darurile Sale Domnul îţi va dărui, iar tu mulţumit vei fi”[77]. În pasajele descriptive, însă, Coranul vorbeşte în termenii plăcerilor senzoriale, deoarece aceste plăceri nemijlocite sunt de fapt proiecţiile pământeşti sau umbrele arhetipurilor paradiziace, pe care acesta caută să le transmită. Avându-şi rădăcinile în aceste arhetipuri, senzaţiile au puterea de a le evoca, deoarece legătura dintre simbol şi realitatea sa nu se rezumă doar la urmarea căii graţie căreia simbolul ia naştere, ci ea poate să devină, în sens invers, o coardă vibratilă a reamintirii spirituale.

Aceste descrieri coranice, pe lângă faptul că reamintesc sufletului că Paradisul merită să fie dorit cu fervoare[78], servesc şi pentru a reînzestra viaţa de pe pământ cu o dimensiune pierdută. Aici rezidă un aspect semnificativ al sufismului, la care s-a făcut deja aluzie în legătură cu afirmaţia că islamul este o restaurare a religiei primordiale. Este de la sine înţeles că această afirmaţie este justificată mai presus de orice – am putea spune că este justificată pur şi simplu – în virtutea misticismului islamic. Orice

formă de misticism începe cu o căutare a „stării primordiale”, deoarece această stare înseamnă desăvârşire umană – singurul temei pentru ascensiunea spirituală. Însă desăvârşirea avută în vedere, deşi în esenţă mereu aceeaşi, nu este însă întotdeauna „primordială” în detaliile sale. Ceea ce deosebeşte misticismul Islamic de multe alte tradiţii mistice este că el are în vedere un ideal prin care omul redevine aşa cum a fost creat, întorcându-se la o perfecţiune compatibilă cu Paradisul Terestru. Ca imagine a sufletului primordial, Pecetea lui Solomon, cu cele două triunghiuri cu vârfurile îndreptate în direcţii opuse, simbolizează o extrovertire intensă, care este, însă, echilibrată – şi dominată – de o introvertite intensă, atracţia lumii exterioare fiind contrabalansată de atracţia Inimii.

Am văzut deja cum Profetul Islamului personifică această armonizare a contrariilor. Se poate spune că „atracţia acelui Ceas” despre care s-a vorbit în această ordine de idei coincide cu magnetismul Inimii, deoarece conştientizarea ambelor se face în Inimă. Mai mult, este acel Ceas care reintegrează efectiv simbolurile în arhetipurile lor, iar una dintre funcţiunile cunoaşterii cu Inima este de a anticipa această reintegrare raportând mereu obiectele exterioare la realităţile interioare pe care le simbolizează. Tipică pentru religia primordială este una dintre cele mai binecunoscute Rostiri ale Profetului: „Am fost făcut să îndrăgesc parfumul şi femeile, iar ochii mi-au fost răcoriţi în rugăciune” [79].

Aceeaşi „extrovertire introvertită” este caracteristică Mesajului pe care, în calitate de Mesager, el l-a primit şi transmis. Ajungând la capătul ciclului temporal, mesajul oferă omenirii încă o dată Cartea Naturii, Revelaţia Primordială ale cărei hieroglife sunt omul şi animalele, pădurile şi câmpurile, munţii, mările şi deşerturile, Soarele, Luna şi stelele. Una dintre învăţăturile de căpătâi ale Coranului este „să nu priviţi lucrurile acestei lumi ca pe nişte realităţi independente, deoarece existenţa lor depinde întru totul de Comoara Ascunsă, ele fiind create tocmai pentru a-i destăinui Slava”. În cuvintele Coranului: „Pe El îl preamăresc cele şapte ceruri şi pământul şi cei din ele. Nu există nimic care să nu-L preamărească cu laude, însă voi nu înţelegeţi preamărirea lor” [80]. Iar unul dintre „refrenele” Coranului este să se adreseze vizionarilor sau potenţialilor vizionari care trăiesc în mijlocul oamenilor, invitându-i să mediteze asupra unora sau altora dintre aceste minuni ale creaţiei ca „semne”.

Această extrovertire de dragul introvertirii care caracterizează sufismul[81] poate fi simbolizată printr-o linie ce uneşte cele două vârfuri ale Pecetii lui»

Solomon. Facultatea percepţiei directe în exterior trebuie să fie conectată cu facultatea percepţiei lăuntrice nemijlocite, iar această conexiune este deja menţionată „coardă a reamintirii spirituale” ce trebuie făcută să vibreze pentru ca facultatea lăuntrică să se poată trezi şi pentru ca „preamărirea” să poată fi „înţeleasă”. Dincolo de această facultate, reprezentată de vârful îndreptat în

sus, „coarda” poate fi prelungită la infinit, deoarece vibraţia nu se opreşte din drum la pragul Cerurilor, ea ţintind spre Infinit. Suntem încă o dată în chiar miezul temei noastre, căci sufismul este doctrina şi metoda ce au acest țel, vibraţia nefiind altceva decât o variantă a valului la reflux, adică tocmai imaginea de la care am pornit. Ajunşi aici, ne putem pune din nou întrebarea: „Ce anume se retrage?”, căci răspunsul oferit deja – anume că tocmai centrul conştiinţei este cel care se retrage – va fi mai clar acum când îl privim în lumina celor spuse despre Inimă, care simbolizează întotdeauna Centrul, dar care, deoarece, din punct de vedere subiectiv, acest Centru nu este staţionar, se poate referi la Luna interioară sau la Soarele interior ori, dincolo de ele, chiar la Esenţa însăşi.

Cum fiecare are întotdeauna un centru al conştiinţei, se poate spune că fiecare are o „inimă”. Dar sufiţii folosesc din principiu termenul într-un sens transcendent pentru a sugera un centru al conştiinţei care corespunde cel puţin cu Luna interioară.

Acest principiu îşi are rădăcina în definiţia pe care a dat-o Profetul pentru termenul *insān* (măiestrie): „Măiestria constă în a-L venera pe Dumnezeu ca şi cum L-ai vedea; căci, dacă tu nu îl vezi, El totuşi te vede”.

„Ca şi cum L-ai vedea”. Ca şi cum omul ar stăpâni încă pe deplin facultăţile sale primordiale. Un întreg aspect al metodei sufite îşi are cheia în cuvântul *ka’annaka*, „ca şi cum tu…” iar această

regulă care postulează idealismul are multe aplicaţii, dintre care unele vor fi întâlnite ulterior. Dar această regulă trebuie să fie combinată cu regula concreteţii, regula lui „dar de fapt”. Nimeni nu conştientizează mai acut căderea omului decât misticul, şi asta într-o asemenea măsură încât, pentru mistic, un lucru este real doar în măsura în care acel lucru poate să emită o vibraţie către Inimă şi să-şi facă drum spre ea.

În principiu, deoarece „nu există nimic care să nu-L preamărească cu laude”, fiecare lucru are această capacitate. „Însă voi nu înţelegeţi preamărirea lor”. Trebuie să recunoaştem că simbolurile care puteau să pătrundă în Inima omului primordial nu-şi pot face pe de-a-ntregul lucrarea în omul căzut, fiind împiedicate de obtuzitatea lui. Cu alte cuvinte, el nu poate reacţiona la ele cu suficientă forţă pentru a provoca vibraţia necesară; iar, dacă este lăsat să se descurce pe cont propriu, el nu va putea să dobândească accesul către Inimă. Vederea unui peisaj minunat, de exemplu, stârneşte nu doar uimire şi încântare, ci de asemenea, dor, întrucât subiectul nu se poate contopi cu obiectul; iar acest dor nu este altceva decât un grad de intensitate al deja menţionatului presentiment legat de propriile posibilităţi mai înalte, un grad al „amintirii” că în lumea arhetipală a Spiritului are loc efectiv o contopire a subiectului cu obiectului. Dar, aproape în fiecare caz, un asemenea presentiment nu este decât semnul calificării pentru calea spirituală. Considerat în sine, el ar fi întru totul insuficient. Nu este întâmplător că, în majoritatea tradiţiilor, obstacolul

ce trebuie depăşit este reprezentat de un monstru gigantic cu puteri supranaturale. Nimic altceva nu va putea fi de folos decât o spadă care a fost făurită şi călită în Ceruri, iar ca un auxiliar la o astfel de spadă, presentimentul va fi un atu preţios pentru suflet. Cu alte cuvinte, el trebuie să fie consacrat de o incantaţie trimisă din Ceruri şi mai ales de către însuşi Numele Divin.

Este important să amintim aici că *Dhikr Allāh* („Reamintirea lui Dumnezeu" sau „Invocarea lui Dumnezeu") este un nume al Profetului şi că, potrivit Coranului, această invocare este „mai mare" chiar şi decât rugăciunea rituală. Cuvântul în cauză ar putea fi tradus şi „cea mai mare", fără [grad de] comparaţie, căci amândouă interpretările sunt posibile din punct de vedere lingvistic. În contextul prezent se poate afirma că invocarea Numelui lui Dumnezeu, însoţită sau nu de vreo altă experienţă, este cel mai valoros lucru din lume, căci ea emite cea mai puternică vibraţie spre Inimă. Profetul a spus: „Există un mod de a şlefui orice pentru a îndepărta rugina. Pentru Inimă şlefuirea este invocarea lui Allāh".

Anticipăm aici tema capitolului despre metodă, dar, precum unitatea pe care îşi propune să o restaureze, aspectele sufismului sunt atât de strâns îngemănate încât este imposibil să izolezi în capitole complet separate doctrina, metoda şi substanţa spirituală şi psihică asupra căreia sunt aplicate doctrina şi metoda. Continuând să anticipăm pentru o clipă, putem spune că, deşi invocarea Numelui

Suprem *Allāh* are întâietate asupra tuturor celorlalte practici ale sufismului, termenul *Dhikr Allāh* se aplică şi altor ritualuri, în special recitării sau ascultării unor versete din Coran, care are, aşa cum am văzut, aceeaşi substanţă cu Dumnezeu. În contextul emiterii de vibraţii şi al trecerii de la exterior la interior, este pilduitor să citǎm ceea ce Cartea Revelată spune despre ea însăşi în această privinţă, în legătură cu puterea propriilor versete: „Pielea celor ce se tem de Domnul se înfioară, apoi pielea şi inimile lor se înmoaie la amintirea lui Dumnezeu” [82]. Sufiţii găsesc aici întreaga autoritate de care au nevoie pentru a folosi mişcarea exterioară, precum legănarea corpului în dansul sacru ca un mijloc pentru [amplificarea] concentrării lăuntrice.

Cuvintele „inimile lor se îmblânzesc” sau, cum s-ar putea traduce, „inimile lor se înmoaie” pot fi interpretate „inimile lor devin mai puţin împietrite”. Se poate vorbi despre bariera în cauză ca despre o *îm*pietrire a inimi, ca despre rugină pe inimă, nori ce acoperă Luna, sau ca despre un dragon ce păzeşte drumul spre Fântâna Vieţii. Dacă nu ar exista această barieră – ce este rezultatul nemijlocit al căderii omului –, nu ar mai fi nevoie de religie în sensul curent, deoarece Revelaţia ar putea veni direct în Inima fiecărui om, care apoi ar reflecta mesajul în minte şi în restul substanţei sale psihice. Ar exista astfel o mişcare perpetuă de flux şi reflux între Sine şi eul limitat. În starea actuală a lucrurilor, însă, trebuie să fie trimis un Mesager special pentru ca el să poată transmite celorlalţi ceea ce primeşte Inima

lui. Aceasta nu înseamnă, însă, că toate celelalte suflete sunt complet lipsite de percepţia lăuntrică a luminii spirituale. Înseamnă că, pentru o asemenea coborâre cutremurătoare precum Revelaţia, Inima trebuie să funcţioneze plenar, aşa cum se întâmplă doar în cazul Profeţilor şi al Sfinţilor. Între aceştia şi majoritate, însă, se află o minoritate alcătuită din „mistici-călători" pentru care bariera este sau a devenit relativ transparentă. După cum am văzut, ei caută să se identifice cu Profetul şi să se retragă aşa cum o face răspunzând Revelaţiei. Cu alte cuvinte, situaţia călătorului trebuie să fie ca şi cum Revelaţia a venit la el direct, în Inima lui, iar această *ka'anna*, precum toate celelalte „ca şi cum-uri" ale sufismului, este posibilă doar pe temeiul certitudinii.

Ce este, aşadar, certitudinea? Sau care este diferenţa dintre certitudine şi simpla convingere? Convingerea este indirectă şi aparţine minţii, fiind rezultatul unor procese pur mentale precum demonstraţia. Dar certitudinea, fiind întotdeauna directă, ţine de „vârful triunghiului". Ca atare ea poate fi rezultatul percepţiei senzoriale; auzul, pipăitul sau văzul pot oferi certitudine. În sensul ei spiritual, însă, când ea are ca obiect Transcendentul, certitudinea este rezultatul cunoaşterii provenite din Inimă. Mai mult, dacă lipseşte o asemenea cunoaştere în sensul ei plenar, acele elemente din zona cea mai elevată a sufletului, elemente aflate în imediata apropiere a Inimii, trebuie să fie considerate la rândul lor facultăţi de percepţie nemijlocită, deşi într-o manieră fragmentară, iar cu ajutorul luminii pe

care aceste facultăţi ale intuiţiei o primesc în virtutea transparenţei barierei, sufletul poate afirma că are o credinţă care este absolut certă.

Înainte de a încheia acest capitol şi ca un preambul la doctrina care, precum toate doctrinele mistice, presupune că în suflet există cel puţin o certitudine virtuală – altfel, sămânţa ar cădea pe „loc pietros" –, să examinăm cele trei grade de certitudine aşa cum le defineşte sufismul.[83] Adevărul Divin este simbolizat de elementul Foc. Cele trei grade, în ordine crescătoare, sunt Cunoaşterea Certitudinii (*'ilm al-yaqin*), Ochiul Certitudinii (*'ayn al-yaqin*) şi Adevărul Certitudinii (*haqq al-yaqin*). Cunoaşterea este certitudinea care se naşte auzind descriera focului; Ochiul este certitudinea care se naşte văzând flăcările sale; Adevărul este certitudinea care se naşte când eşti mistuit de el. Acest ultim grad este extincţia (*fanā*) oricărei alterităţi, singurul mod ce oferă realizarea Identităţii Supreme. Al doilea grad este cel al cunoaşterii cu Inima, căci Ochiul care vede este Inima. Cât despre Cunoaştere, ea este o înţelegere mentală ce a fost elevată până la nivelul certitudinii de către facultăţile intuiţiei ce înconjoară Inima, iar una dintre funcţiunile doctrinei este de a trezi aceste facultăţi şi a le face lucrătoare.

Capitolul 6

Doctrina

Orice doctrină este asociată cu mintea, dar doctrina mistică ce corespunde Cunoaşterii Certitudinii, este o chemare adresată minţii de a se depăşi. Numele Divin *Allāh* este sinteza întregului adevăr şi, prin urmare, originea oricărei doctrine şi, astfel, el oferă certitudine Inimii şi acelor elemente ale sufletului care sunt cele mai apropiate Inimii. Dar, fiind o sinteză, el nu poate să satisfacă nevoile minţii prin el însuşi; aşadar, pentru ca întreaga inteligenţă, inclusiv mintea, să poată participa la parcursul spiritual, Numele întinde o mână de ajutor facultăţilor mentale, ca să spunem aşa, o prelungire a sa ce le oferă în acelaşi timp cunoştinţe tradiţionale şi certitudine şi care, pe lângă faptul că este o sinteză, are un aspect analitic asupra căruia ele pot să opereze. Această prelungire a Numelui este mărturisirea primită prin revelaţie divină (*shahādah*) că „nu există dumnezeu în afara lui Dumnezeu (*Allāh*)" (*la ilāna illa Llāh*).[84]

„Nu există [alt] dumnezeu în afara lui Dumnezeu (*Allāh*)" este pentru minte o expresie a adevărului, pentru voinţă – o povaţă privitoare la adevăr, dar pentru Inimă şi pentru modalităţile ei intuitive de a veni în contact cu certitudinea, ea este o sinteză unică, un Nume al Adevărului, aparţinând, ca atare, celei mai înalte categorii de Nume Divine. Acest aspect sintetic se face simţit chiar în clipa când mărturisirea (*Shahādah*) este luată în sensul ei analitic, deoarece sinteza este mereu prezentă în fundal, mereu gata, ca să spunem aşa, să resoarbă

formularea în ea însăşi. Aşadar, chiar dacă, prin forţa lucrurilor, ea trebuie să predispună la analiză, într-un anumit sens, *Shahādah* pare să desfidă orice analiză. Ea este simultan deschisă şi închisă, vădită şi enigmatică şi, chiar în aspectul ei evident, minţii îi pare a fi oarecum stranie, mintea fiind uimită atât de extrema simplitate şi limpezime a formulei, cât şi pentru că ea reverberează de implicaţii ascunse. Foarte relevante sunt următoarele rânduri despre Esenţa Divină:

> „Ea este ascunsă în propria Ei
> Manifestare exterioară, unde Ea apare
> Ca văl după văl făcute [toate] să-I acopere Slava".[85]

În mod analog, semnificaţia esenţială a mărturisirii (*Shahādah*) este ascunsă de semnificaţiile ei exterioare. Aşa cum remarca altundeva autorul rândurilor citate mai sus, un asemenea văl este semnificaţia potrivit căreia „nimeni nu poate fi adorat cu excepţia lui Dumnezeu", el adăugând că această semnificaţie poate fi un văl atât de gros încât până şi unui sufit în devenire îi este dificil să vadă semnificaţia ce stă la temelia tuturor doctrinelor sufite.

Pentru a înţelege cea mai profundă dintre aceste semnificaţii este necesar să ne amintim că fiecare dintre Numele Esenţei Divine conţine în El însuşi, precum *Allāh,* totalitatea Numelor şi nu indică un Aspect Divin anume. Într-un anumit sens, deci, Numele Esenţei sunt interschimbabile cu *Allāh*, unul dintre aceste Nume fiind al-*Haqq* (Adevăr sau

Realitate). Putem spune la fel de bine că nu există alt adevăr decât Adevărul, altă realitate decât Realitatea şi alt dumnezeu decât Dumnezeu.

Semnificaţia tuturor acestor termeni este identică. Fiecare musulman este obligat să creadă în teoria potrivit căreia nu există altă realitate decât Realitatea, adică Dumnezeu, însă numai sufitii şi nici măcar toţi membrii confreriei sunt cei pregătiţi să ducă această formulare până la concluzia ei ultimă. Doctrina care se întemeiază pe acea concluzie este numită „Unitatea Fiinţei", căci Realitatea este ceea ce este, în contrast cu ceea ce nu este şi dacă numai Dumnezeu este Real, numai Dumnezeu *există* şi nu există flintă, alta decât Fiinţa Lui.

Devine acum limpede motivul pentru care s-a spus că această doctrină presupune cel puţin un anumit grad de certitudine reală în suflet, deoarece mintea, care este lăsată pe cont propriu, neajutată de vreo rază a intuiţiei intelectuale, se va expune pericolului de a crede că acest termen înseamnă că Dumnezeu este suma tuturor lucrurilor existente, însă Unitatea Absolută exclude nu doar adunarea, ci şi împărţirea. În conformitate cu doctrina islamică a Unităţii, Infinitudinea Divină este fără părţi. Pentru a-i înţelege pe deplin semnificaţia, Numele *Ahad* (Unu) trebuie să fie tradus „Unicul [cel] Indivizibil". Doctrina despre Unitatea Fiinţei ne spune că aceea ce ochiul vede şi mintea memorează este o iluzie şi că fiecare lucru în aparenţă separat şi finit este în Adevăr Prezenţa Unicului Infinit. „Oriunde v-aţi întoarce, veţi afla Faţa lui Dumnezeu, căci El este

Cuprinzător, Ştiutor", spune Coranul [86].

Numele Omniscienţei se adaugă acum Numelui Omniprezenţei parţial ca un argument: dacă Divinitatea ştie totul, înseamnă că Divinitatea trebuie să fie pretutindeni, căci în Unitatea Absolută nu există polaritate separatoare între Subiect şi Obiect, între cunoscător şi cunoscut. Astfel, a fi cunoscut de către Dumnezeu este, în mod tainic, a fi Dumnezeu.

Capitolul din Coran1[87] care, cu excepţia primului capitol, este, fără îndoială, cel mai bine-cunoscut şi cel mai frecvent recitat a fost revelat pentru a-i oferi Profetului răspunsul la o întrebare care-i fusese pusă şi care privea natura lui Dumnezeu. El începe, ca multe alte pasaje, cu o poruncă adresată Profetului: „Spune: Unu (*Ahad*) este Dumnezeu, Dumnezeu, Absolutul (*aş-şamad*)" [88]. În virtutea acestui ultim Nume, în apoziţie cu numele *Allāh* şi complementar Numelui Unităţii, ştim de ce acest capitol este intitulat Capitolul Sincerităţii (*Surat* al-*Ikhlāş*), căci sinceritatea presupune un consimţământ lipsit de orice rezerve, iar pentru a ajunge aici, sufletului trebuie să i se aducă la cunoştinţă că unitatea în chestiune nu este un deşert, ci o totalitate, că Unul şi-Singurul este Unul şi Fiecare, iar dacă Solitudinea Indivizibilă exclude orice altceva în afară de Ea însăşi este deoarece Totul este deja prezent în Ea.

De una singură şi neajutată, mintea nu poate să dizolve în Unitate dualitatea reprezentată de Creator şi creaţie. Şeicul marocan al-'Arabi ad-Darqāwi[89] , din care am mai citat anterior, ne spune în scrisorile

lui că, în timp ce era absorbit în invocare, un glas lăuntric îi repeta insistent versetul din Coran „El este întâiul şi Ultimul, Cel din afară şi Cel dinăuntru” [90]. La început, nu a dat atenţie acestui glas şi a continuat să repete Numele. „În cele din urmă, însă – pentru a-i cita chiar propriile cuvinte –, cum glasul nu-mi dădea pace, i-am răspuns: «înţeleg când El spune că este întâiul şi Ultimul şi Cel dinăuntru, dar, când spune că el este Cel din afară, nu înţeleg, căci noi nu vedem în afară decât lucruri create». Atunci glasul a spus: «Dacă prin cuvintele *şi Cel din afară* El nu s-ar referi decât la exteriorul pe care îl vedem, acela ar fi lăuntric, şi nu exterior, dar Eu îţi spun: *şi Cel din afară*». Am realizat că nu există fiinţă în afara lui Dumnezeu, nici nimic altceva în lumile universului decât El Singur, lăudat şi slăvit fie Dumnezeu!” [91] în această ordine de idei, trebuie să ne amintim şi Rostirea Profetului: „Tu eşti Cel Din afară şi nimic nu Te acoperă”. Mintea poate să înţeleagă că, aşa cum Numele de întâiul şi Ultimul şi Cel Dinăuntru exclud posibilitatea de a exista ceva înainte sau după Dumnezeu, sau mai lăuntric decât Dumnezeu, tot astfel Numele lui Cel Din afară exclude posibilitatea de a exista ceva exterior decât El. Tot astfel în privinţa Rostirii Profetului care se referă la procesul creaţiei: „Dumnezeu era şi nu era nimic împreună cu El” şi în privinţa comentariului sufit asupra acestei rostiri: „El este acum aşa cum era”, orice minte sănătoasă poate vedea că, din punctul de vedere al ortodoxiei [islamice], acest comentariu reprezintă o „dovadă” copleşitoare a Unităţii Fiinţei, deoarece el

demonstrează, ca o strălufgerare de lumină clară, că această doctrină poate fi negată doar adoptând erezia de a presupune că Dumnezeu este supus schimbării. Dar mintea nu poate să înţeleagă *cum* anume Fiinţa poate fi Una; tot aşa, ea nu poate să înţeleagă *cum* Dumnezeu poate fi, în aceeaşi măsură, Cel-din-Afară şi Cel Dinăuntru şi, acceptând aceste adevăruri la nivel teoretic, ea atinge limita extremă a domeniului său. Am ajuns la o răscruce: exoteristul va da involuntar înapoi, amintind (pentru el şi pentru ceilalţi) că amatorismul în materie de speculaţii teologice este întru totul nerecomandat. Potenţialul mistic, însă, va recunoaşte imediat că realităţile din fata lui nu aparţin domeniului teologiei dogmatice şi, în loc să dea înapoi, el va căuta să iasă din zona aparent sigură a punctului său de vedere pur mental, cu riscul de a fi depăşit de situaţie.

„Relaxează mintea şi învaţă să înoţi”, spunea şeicul Ali al-Jamal, Maestrul şeicului ad-Darqāwî, despre starea de perplexitate. Cu alte cuvinte, a nu te crampona de minte pentru ca sufletul tău, pe moment complet depăşit de situaţie, să poată resimţi mişcarea spontană a intuiţiei, aşa cum un corp aflat în apă, depăşit de situaţie, resimte mişcarea spontană a membrelor sale atunci când înoată, nemaigăsind nici măcar un „pai” de care să se agaţe. În preambulul citatului din Maestrul său, şeicul ad-Darqāwî spune: „Dacă te afli într-o stare de perplexitate (*Jiayrah*), nu te grăbi să te agăţi de ceva, ca nu cumva să închizi cu propria ta mână uşa necesităţii, căci pentru tine această stare ia locul

Numelui Suprem” [92]. Cu alte cuvinte, o necesitate imperativă este o uşă deschisă pentru Divinitate, uşă pe care El va intra drept răspuns, aşa cum a făgăduit să răspundă la [orice] chemare[93], care este ea însăşi o asemenea uşă deschisă.

În privinţa invocaţiei, Numele Suprem *Allāh* este, aşa cum am văzut, „cel mai mare”. Şeicul ad-Darqāwi evidenţiază aici puterea alchimică a sărăciei spirituale (*faqr*) ca un vid care cere să fie umplut, iar perplexitatea este un tip de *faqr*, căci ea nu este altceva decât o nevoie imperativă – nevoia de a fi iluminat.

Studiul doctrinei aduce mintea la propria ei limită superioară, dincolo de care, între ea şi Inimă, se întinde domeniul intuiţiei intelectuale sau al perplexităţii, după cum este cazul. Fiecare doctrină mistică are formule aforistice care pot inspira sufletul să transcendă mintea şi a trece acest hotar. Scopul celor mai importante învăţături este, însă, de a transmite minţii atât cât poate fi înţeles cu mintea, astfel ca raţiunea, imaginaţia şi celelalte facultăţi să poată fi impregnate de adevăr, fiecare în maniera ei proprie.

Calea spirituală este o ofrandă; ea este, în fond, jertfirea eului individual pentru Sinele Suprem. Ofranda trebuie să fie acceptabilă, căci nu ne putem aştepta ca Infinitul să accepte orice altceva decât totalitatea. Ofranda trebuie să fie tot ceea ce adeptul are de oferit, adică ea trebuie să fie sinceră. O autoritate exoterică l-a întrebat odată pe şeicul ad-Darqāwi de ce folosea mătănii, lăsându-i să înţeleagă

că Profetul nu folosea aşa ceva, şi, prin urmare, o astfel de practică nu era justificată. El a răspuns că făcea asta pentru ca până şi mâna lui să participe la amintirea lui Dumnezeu.

Un exemplu de formulare doctrinară pe care mintea o poate înţelege este doctrina sufită a celor cinci Prezente Divine. Această manifestare a Unităţii Fiinţei îngăduie existenţa aparenţelor, înşelătoare aşa cum sunt, ca reprezentând Adevărul ca un cerc al radiaţiei Infinite. Este de prisos să mai spunem că O Fiinţă înseamnă O Prezentă, dar această Prezentă este atât Exteriorul, cât şi Interiorul, ceea ce ne îngăduie să vorbim despre două Prezenţe, mai precis, lumea aceasta şi lumea de dincolo şi, deoarece „Cel Din afară" este un Nume al Unicei Divinităţi, el nu poate fi izolat şi separat de celelalte Nume, ci trebuie să împartă [cu ele] Calităţile pe care [acestea] le semnifică, printre care şi Interioritatea. Prin urmare, această lume trebuie să aibă atât un aspect lăuntric, cât şi unul exterior, un tărâm al sufletelor, ca şi un tărâm al corpurilor, aşa după cum, din punctul opus de vedere, în lumea de apoi Creatorul Nemanifestat are aspectul Lui exterior în Ceruri, care sunt tărâmul Spiritului. Aşadar este în firea lucrurilor să vorbim despre patru Prezenţe, dincolo de care este Esenţa Divină însăşi, Prezenţa Atotpătrunzătoare şi Atotcuprinzătoare a Unităţii Absolute.

Mărturisirea (*Shahādah*) confirmă această doctrină spunându-ne că, în măsura în care ceva este real, el este divin, că nu există realitate în afara Realităţii. Pe lângă aceasta, în succesiunea ei verbală,

mărturisirea conturează ierarhia cu cinci grade, „în formula *lā ilāha illā Llăh* („nu există [alt] dumnezeu în afara lui Dumnezeu”) fiecare dintre cele patru cuvinte simbolizează un grad, iar finalul *hā’* al Numelui *Allāh* simbolizează Sinele (*Huwa*[94])” [95].

Putem comenta spunând că, din punctul de vedere al căii spirituale, primul cuvânt este precum lumina adevărului proiectată asupra lumii materiale pentru a contrabalansa iluzia că „aceasta este realitatea în ipostaza ei cea mai măreaţă” şi pentru a fi ca un indicator pentru suflet, [care spune] „nu în această direcţie”.

Cel de-al doilea cuvânt corespunde cu lumea sufletelor care este tocmai zona periculoasă unde poate să apară idolatria. Coranul se referă mereu la „cei care îşi fac dumnezei din patimile lor”, dar această uzurpare este posibilă doar pentru că sufletul este, în principiu, divin. Al doilea cuvânt al mărturisirii (*Shahādah*) denotă o divinitate potenţială care este situată între două uşi închise, una încuiată şi cealaltă descuiată, mai precis, între un „nu” absolut pe de o parte şi un „nu” condiţionat pe de altă parte (literalmente „dacă nu”) care echivalează cu un „da” condiţionat, respectiv cel de-al treilea cuvânt, care simbolizează Spiritul.

Spiritul şi îngerii, care constituie această a treia Prezenţă, mediază în numele sufletului ca un „dar” sau un „cu excepţia”. Cuvântul *illā* este ca un suspin de uşurare, o evadare din închisoarea formelor închegate, arătând drumul spre soluţia finală reprezentată de cel de-al patrulea cuvânt, care

simbolizează cele mai înalte două Prezente. Aşadar mărturisirea (*Shahādah*) este o amuletă sau un talisman de ghidare, căci ea împiedică sufletul să cadă în eroare, ea însăşi fiind, graţie succesiunii cuvintelor sale, o mişcare compulsivă de la categoria simplei virtualităţi către Pacea Realităţii.

Un alt exemplu de formulare doctrinară care este extrem de utilă minţii se găseşte în modul cum sufitul Abd al-Karim al-Jili [96] foloseşte imaginea apei şi a gheţii pentru a-l reprezenta pe Creator şi creaţia în aparenta lor diferenţă şi în identitatea lor secretă. Imaginea este cu atât mai adevărată cu cât cristalele de gheaţă par să fie mult mai substanţiale [din punct de vedere cantitativ] decât apa fluidă şi totuşi, când o bucată mare de gheaţă se topeşte rezultă o cantitate de apă surprinzător de mică. Tot astfel, existenţa lumilor inferioare, cu toată aparenta lor realitate, depinde de o Prezenţă relativ lipsită de amploare[97] în comparaţie cu aceea care conferă Paradisurilor perpetua lor beatitudine; totuşi, aici perpetuitatea nu este Eternitate, iar desfătările acestor Paradisuri sunt doar umbre ale Beatitudinii Absolute a Paradisului Suprem.

Ierarhia în cinci trepte a Prezenţei Divine nu contrazice Unitatea, mai precis Unitatea Fiinţei, deoarece ea este mereu Aceeaşi Prezentă. Cu toate acestea, din punctul de vedere al Realităţii Absolute, această ierarhie este o iluzie, deoarece din acest punct de vedere ierarhia a fost „deja împăturită" „aşa cum împătureşti un sul pe care se scrie" [98], gheaţa s-a topit „deja". Mărturisirea (*Shahādah*) exprimă ambele

puncte de vedere, cel relativ şi cel absolut, în chiar substanţa ei. Literele ei se cristalizează în cuvinte care, aşa cum am văzut, corespund diferitelor grade ale ierarhiei. Dar, dacă aceste cuvinte ar fi topite şi s-ar ajunge la literele care le alcătuiesc, nu s-ar descoperi alte litere decât *alif*, *lim* şi *hā'*, iar acestea sunt literele Numelui Suprem.

„Ochiul de gheaţă", adică ochiul iluziei, nu poate vedea nimic altceva decât gheaţă. Numai Ochiul Apei poate vedea apa. Astfel, Coranul spune: „Privirile nu-L ating, însă El atinge privirile, El este Cel-Ager, Cunoscătorul" [99]. Din nou, ceea ce într-un anumit sens este un Nume al Omniprezenţei (al-*Laţif*) este urmat de un Nume al Omniscienţei (al-*Khabir*). În Realitate, Fiinţa şi Vederea sunt Una şi sunt prerogativele lui Dumnezeu. Topirea gheţii este renunţarea la orice pretenţii de a uzurpa aceste prerogative.

Dacă s-ar întreba: „Cum numai Dumnezeu îl poate vedea pe Dumnezeu, de ce se făgăduieşte că inima neprihănită îl va vedea?", răspunsul este că aceia cu „inima neprihănită" sunt tocmai cei înăuntrul cărora gheaţa s-a topit şi care văd cu „Ochiul de Apă". Subiectivitatea de care este conştient omul căzut rezultă din impactul luminii lăuntrice transcendente asupra coagulării semiopace şi deci impure, care este bariera dintre acea lumină şi suflet. Ego-ul este o rază ce pare să înceapă la barieră, de unde iluzia că este o entitate separată şi independentă. Puritatea este transparenţa topirii. Ea arată că subiectivitatea este nici mai mult, nici mai

puţin decât o dimensiune net „verticală”, o Rază care trece prin Inimă, depăşind-o infinit pe de-o parte, iar pe de alta transferând nestingherită din ea în substanţa sufletului, în funcţie de măsura în care substanţa respectivă este, prin natura ei, capabilă să o primească. Coranul vorbeşte despre Sfânt ca despre „cel ce era mort şi Noi l-am înviat, dându-i apoi o lumină ca să călăuzească în mijlocul oamenilor” [100]. Moartea la care se face referire este dizolvarea subiectului iluzoriu; iar Divinul „copleşeşte” umanul tocmai în fluxul acestei nou-apărute conştiinţe subiective compuse din Viaţă şi din Lumină.

În această ordine de idei, cu privire la cuvintele „El le copleşeşte privirea”, trebuie să menţionăm că polivalentul Nume ce urmează imediat, al-*Laţif*, este tradus uneori prin sintagma „Cel Iubitor şi Iertător”. În întregime acest Nume înseamnă „Blândul AtotPătrunzător AtotCopleşitor [şi] Iubitor”. Prezenţa Sa în acest context presupune că respectiva copleşire este un act de iubire, fapt confirmat de „Rostirea sfântă tradiţională”: „Când îl iubesc (pe robul Meu), Eu sunt Auzul cu care aude şi Vederea cu care vede” [101].

Aceste consideraţii, care sunt legate de „fluxul valului”, sunt necesare ca un complement pentru ceea ce s-a spus deja despre refluxul său şi despre resorbţie. Divinitatea nu doar primeşte şi asimilează, ci şi copleşeşte şi penetrează. În această privinţă, marele exemplu deja menţionat este cazul Mesagerului Divin, care este de-a pururi preluat şi copleşit de Prezenţa Supremă şi am văzut că

invocarea binecuvântărilor asupra Profetului este un mijloc de a participa la această „Transfigurare” [102] cu condiţia să se fi dobândit maturitatea necesară.

Cu privire la Imanenţa Prezenţei Supreme în „celelalte” Prezenţe, şeicul al-’Alawi descrie Divinitatea ca spunând:

> „Am făcut vălul creaţiei
> Ca un paravan pentru Adevăr, iar în creaţie se află
> Secrete care ţâşnesc brusc ca nişte izvoare”. [103]

Aproape în chip analog, rezultă de aici că, deşi mintea trebuie satisfăcută în măsura posibilului, perplexitatea stă mereu la pândă, pentru a ne exprima astfel. Şi nici nu s-ar putea să fie altfel, căci trebuie urmată o anumită succesiune: doctrină, înţelegere, perplexitate[104], iluminare; sămânţa, tulpina, mugurele, floarea. Mugurele bine închis al perplexităţii (*Jiayrah*) se va deschide, dacă i se vor oferi condiţiile propice, dând la iveală floarea minunării (t*ahayyur*),condiţia esenţială fiind „lumina”. Dar posibilităţile de iluminare nu sunt limitate la intuiţiile fragmentare aşa cum un novice s-ar putea aştepta. Aşa cum reiese clar din remarcile şeicului ad-Darqāwî despre perplexitate, ceea ce pare a fi o închidere din punctul de vedere al celui perplex este, de fapt, o uşă deschisă pe care urmează să vină un ajutor conform nevoilor fiecăruia, iar ajutorul iniţial la care se poate spera este iluminarea, care ia forma Maestrului Spiritual. Al lui este Soarele la care trebuie să se încălzească novicele. Dar „uşa necesităţii” trebuie să fie complet deschisă, iar

necesitatea respectivă este alcătuită pe de o parte din presentimentul Adevărului – ca un ţel imperativ –, iar pe de altă parte din conştiinţa prăpastiei care ne desparte de Adevăr şi/sau a neputinţei de a o traversa prin propriile eforturi.

Capitolul 7

Metoda

„Nimic nu îmi este mai plăcut, ca mijloc pentru robul Meu de a se apropia de Mine, decât adorarea pe care i-am poruncit-o, iar robul Meu nu încetează să se apropie de Mine cu noi dovezi de dragoste date de bunăvoie până când Eu îl voi iubi, iar, când Eu îl iubesc, Eu sunt Auzul cu care aude şi Văzul cu care vede, şi Mâna cu care apucă, şi Talpa cu care păşeşte”. [105]

Sufismul în totalitatea sa – aspiraţiile, practica şi, într-un anumit sens, chiar doctrina sa – este rezumat în această „Rostire sfântă tradiţională”, care este citată de sufiţi mai des, poate, decât orice alt text în afara Coranului. Aşa cum se poate deduce din ea, practicile lor sunt de două feluri: ritualuri care sunt obligatorii pentru toţi musulmanii şi ritualuri suplimentare asumate voluntar. Când un novice devine membru al unei confrerii, unul dintre primele lucruri pe care trebuie să le facă este să dobândească o dimensiune suplimentară care va conferi profunzime şi altitudine unor ritualuri care

(presupunându-se o educaţie islamică) au fost săvârşite într-o manieră mai mult sau mai puţin exoterică din copilărie. Obligaţiile specifice islamului, cunoscute adesea ca „Cei Cinci Stâlpi [ai Islamului]", sunt mărturisirea (*Shahādah*), rugăciunea rituală de cinci ori pe zi, oferirea de pomeni, postul în luna *Ramadān*-ului şi pelerinajul la Meca dacă împrejurările o permit, această ultimă obligaţie fiind singura facultativă.

Am văzut deja diferenţa dintre mărturisire (*Shahādah*) aşa cum este ea înţeleasă de sufiţi şi semnificaţia ei superficială „nimeni nu este demn de adorare cu excepţia lui Dumnezeu". Această diferenţă obiectivă implică, însă, o diferenţă subiectivă care să-i corespundă, căci aici se iveşte întrebarea: Cine este cel care poate să depună mărturie că nu este alt dumnezeu decât Dumnezeu, nici altă realitate decât Realitatea? Iar pentru sufiţi răspunsul la această întrebare se află în Numele Divin ash-*Shahid* (Martorul), care, fapt nelipsit de semnificaţie, urmează imediat după al-*Haqq* (Adevărul, Realitatea) în cea mai des recitată litanie a Numelor. Dacă numai Dumnezeu *este*, nicio mărturie nu este valabilă decât a Lui. Este o ipocrizie să afirmi Unitatea Fiinţei dintr-un punct de vedere care este el însuşi în contradicţie cu adevărul. Tocmai pentru a înlesni conştientizarea acestei stări de fapt la discipolii săi, Hallāj şi-a rostit devastatorul său paradox: „Cine mărturiseşte că Dumnezeu este Unu îl pune astfel pe altul alături de El (adică pune propriul său eu individual ca mărturisitor)" [106].

Martorul trebuie să fie nu eul individual, ci Sinele, ceea ce înseamnă că sufletul nu are căderea de a da glas mărturisirii (*Shahādah*). Toate confreriile sufite sunt de acord în această privinţă, deşi ele propun metode diferite de a traversa prăpastia dintre ipocrizie şi sinceritate. În anumite confrerii, spre deosebire de recitarea unică, suficientă din punct de vedere exoteric, novicele este pus să recite *Shahādah* de sute de mii de ori pentru a învăţa să o rostească dintr-o zonă mai profundă a conştiinţei şi, chiar şi atunci, deşi i se îngăduie accesul la cunoaşterea doctrinară a Unităţii Fiinţei, nu i se va permite să mediteze asupra acelei doctrine dacă este considerat a fi prea puţin trezit din punct de vedere intelectual.

Până acum nu am avut în vedere decât prima parte a mărturisirii (*Shahādah*). Dar acest prim Stâlp al Islamului are două aspecte. Mărturisitorul trebuie să mărturisească şi că Muhammad este Mesagerul lui Dumnezeu – *Muhammadun Rasul*u' *Llāh*. „Călătorul" trebuie să înveţe să vadă şi în această parte un rezumat al căii spirituale, a valului care îl poate duce la capătul călătoriei sale. Ambele mărturisiri se încheie la fel. Dar, în vreme ce *lā ilāhā illā' Llāh* începe cu o negaţie, care simbolizează gestul de a întoarce spatele lumii, *Muhammadun Rasulu' Llāh* 107 începe cu starea perfecţiunii umane, văzută ca punct de pornire pentru realizarea a tot ce se află dincolo. Cu alte cuvinte, există un abis între această formulă şi novice, căruia, în anumite confrerii, nu i se permite să o repete metodic până când repetiţia primei părţi din *Shahādah* nu a atenuat anumite

blocaje din sufletul lui, aducându-l la punctul de a putea să aspire la construirea unei punţi peste prăpastie şi de a putea să-şi pună subiectivitatea în numele lui *Muhammad*. Repetarea formulei *Muhammadun Rasul*u' *Llāh* cu accentul pe primul cuvânt este precum îmbrăcarea unei robe splendide care este mult prea largă, dar care posedă puterea magică de a-l face pe purtător să crească până la dimensiunile ei. În tot acest timp, purtătorului aproape îi este interzis să recunoască în sinea lui că roba îi este prea largă; o parte importantă a curtoaziei spirituale (*adab*) proprie căii constă în faptul că el se cuvine să-i vadă şi pe ceilalţi discipoli ca pe nişte purtători ai aceleiaşi robe şi să-i respecte în consecinţă. Acesta este încă un exemplu de *ka'anna* („ca şi cum") care este atât de specific sufismului, ca şi un exemplu al caracterului primordial al perspectivei sale. A doua mărturisire (*Shahādah*) poate fi considerată ca un refuz metodic de a admite că a existat vreodată căderea omului.[108] Dar acest punct de vedere trebuie să fie îngemănat cu o conştientizare acută a consecinţelor căderii, adică a propriilor neajunsuri şi, la nevoie, şi pe cele ale altora, o conştientizare ce îşi găseşte expresia în primele două cuvinte ale primei *Shahādah*, *la ilāha* sau pur şi simplu în negaţia reprezentată de primul cuvânt. Acest prim Stâlp al Islamului, cu cele două aspecte ale sale, poate fi văzut ca o combinaţie între punctul de vedere al omului căzut şi cel al omului paradiziac, iar sufitul trebuie să fie mereu pregătit să treacă de la unul la celălalt şi înapoi.

Pentru a ilustra şi mai bine diferenţa dintre punctul de vedere legalist şi concepţia mistică asupra devoţiunii, al doilea Stâlp al Islamului este rugăciunea rituală împreună cu abluţiunea, care este o parte inseparabilă a ei. Toţi credincioşii sunt de acord că un ritual este un act simbolic şi că abluțiunea simbolizează purificarea sufletului. Este, însă, indubitabil adevărat să spunem că, în cea mai mare parte, credincioşii privesc abluţiunea ca pe un simplu ritual care conferă un [anumit] grad de puritate, pe care Cerul îl consideră suficient pentru săvârşirea rugăciunii – de unde conştiinţa faptului de a fi într-o stare de puritate –, o puritate rituală sau una în conformitate cu legea, o conştientizare ce nu trebuie subestimată, căci ea este, prin definiţie, o „stare de graţie", fiind deci deschisă la tot felul de binecuvântări. Sufitul împărtăşeşte inevitabil acest punct de vedere şi această conştientizare, dar, dincolo de această perspectivă legalistă, el este preocupat de puritatea reală pe care o poate „gusta" şi care trebuie transformată într-o stare plenară şi permanentă.

Pentru el această abluţiune este, mai presus de orice, o modalitate de a amplifica puritatea deja dobândită şi a-şi intensifica modul în care o conştientizează cu ajutorul elementului transparent şi luminos.

Identitatea secretă dintre rădăcina din care provine termenul *şufi* şi altă rădăcină ce înseamnă „pur" a fost deja menţionată şi este aproape sigur că termenul *şufi* a ajuns să fie acceptat şi consacrat mai

ales deoarece el sugerează cuvântul *şāfi* (pur), indicând o calitate ce este începutul şi sfârşitul oricărui misticism. Explicând acest termen, Bishr al-Hāfi [109], unul dintre primii mari sufiţi din Bagdad, a spus foarte limpede: „Sufitul este cel care îşi păstrează Inima pură (*şāfi*)”. În plus, trebuie să ne amintim că nu doar actul ritual, ci şi elementul însuşi este un simbol, ceea ce înseamnă că este legat de un lanţ de arhetipuri ce urcă până la Originea lui Divină. Cu alte cuvinte, trebuie să considerăm că apa se revarsă în această lume finită din lumea de dincolo, iar apa este, conform Coranului, unul dintre simbolurile Milei (care include purificarea) şi ale Vieţii[110]. Cantitatea folosită nu intră în chestiune. Un strop de apă simbolizează la fel de bine ca un lac Beatitudinea Infinită în care se reintegrează Mila, iar apa folosită în abluţiune, când este sacralizată prin aspiraţia reîntoarcerii, este, mai presus de orice, un vehicul al reintegrării sau, privită din altă perspectivă, al eliberării, căci apa este, în egală măsură, un simbol al Substanţei Vii a Realităţii eliberate din gheaţa formelor finite.

Acelaşi Capăt, privit dintr-un punct de vedere diferit, este „exprimat gestual” în rugăciunea rituală în care fiecare ciclu de mişcări duce la o prosternare urmată de o postură aşezată. Sufiţii interpretează toate acestea în lumina versetului coranic „Totul de pe pământ este pieritor, numai faţa Domnului tău dăinuie în mărire şi în cinstire”.[111] Caracterul pieritor corespunde prosternării, iar dăinuirea [corespunde] aşezării, care este cea mai solidă şi stabilă postură de

pe parcursul întregii rugăciuni.[112] Din acest verset provin doi termeni fundamentali pentru sufism: *fanā'* (extincţie) şi *baqā'* (dăinuire, subzistenţă, Venicie); despre cel care a fost „stins" se poate spune că subzistă ca Sine, nu ca persoană.

Dintre riturile islamice facultative [ce nu sunt obligatorii pentru toată comunitatea] aşa cum sunt ele săvârşite de sufiti, invocarea Numelui *Allāh* a fost deja menţionată ca fiind de departe cea mai importantă. Ar putea să pară că există o contradicţie între felul cum începe „Rostirea sfântă tradiţională" citată la începutul acestui capitol, care dă întâietate riturilor obligatorii în faţa celor facultative, şi afirmaţia prezentă în Coran că *Dhikr Allāh*, care este un ritual facultativ, are o importanţă mai mare chiar decât rugăciunea rituală, care este obligatorie. Dar trebuie să ne amintim că, deşi riturile obligatorii au rolul de a conferi un ritm spiritual curgerii orelor, timpul necesar săvârşirii lor este relativ scurt. Ritualurile facultative au, prin urmare, o întâietate potenţială asupra celorlalte, deoarece ele sunt capabile să cuprindă şi să impregneze viaţa în totalitatea ei, scop pe care îl şi au în vedere cei care practică metodic invocaţia. Evident, ceea ce vrea să ne spună Tradiţia Sfântă este că obligaţiile legale (exoterice) nu pot fi înlocuite, după capriciile individului, cu ceva care nu este obligatoriu. Prin urmare, sufiţii sunt de acord că invocarea Numelui, în sine cel mai puternic dintre toate riturile, nu poate fi acceptată de Dumnezeu decât dacă devotul a săvârşit ceea ce este obligatoriu. Invocarea în sine nu

ar putea fi o obligaţie legală, căci, inevitabil, puterea înseamnă pericol şi în niciun caz nu i se poate îngădui oricărui novice să înceapă imediat invocarea Numelui Suprem.

Recitarea Coranului este, fără nicio îndoială ritualul facultativ cu cea mai mare răspândire pe tot cuprinsul comunităţii islamice ca întreg. Se poate spune că sufiţii diferă de majoritatea prin aceea *că* recitând Coranul – sau ascultând o asemenea recitare, ceea ce este echivalent din punct de vedere ritual –, ei o fac ca o prelungire a lui *dhikr Alāh*, fără nicio slăbire a aspiraţiei lor de a se întoarce la Dumnezeu. Doctrina caracterului increat al Cărţii Revelate oferă o modalitate de uniune care nu trebuie refuzată. În plus: sufletul are nevoie de Coran ca un complement ai Numelui, fiind prin însăşi natura lui ceea ce s-ar putea numi o „unitate multiplă", iar multiplicitatea pe care i-a dat-o Dumnezeu reclamă o anumită recunoaştere directă pe care Numele nu are funcţia să o acorde. Următorul pasaj va stârni un ecou în sufletul oricărui om care citeşte Coranul. Dar el îi priveşte în special pe sufiţi, deoarece numai ei sunt pe deplin conştienţi de problema la care se referă:

> „Coranul este, precum lumea, în acelaşi timp unu şi multiplu. Lumea este o multiplicitate care împrăştie şi divide; Coranul este o multiplicitate care strânge laolaltă şi duce la Unitate. Multiplicitatea Cărţii sfinte – diversitatea cuvintelor, frazelor, imaginilor şi poveştilor sale – umple sufletul şi apoi îl absoarbe, pentru a-l transpune pe nesimţite într-o stare de seninătate şi constanţă printr-un fel de „subterfugiu" divin. Sufletul,

> care este obişnuit cu fenomenele aflate într-o curgere continuă, cedează acestei curgeri fără a opune rezistenţă; el trăieşte în fenomene şi este împărţit şi împrăştiat de ele – mai mult chiar, el devine efectiv ceea ce gândeşte şi face. Discursul revelat are meritul că acceptă această tendinţă, dar inversându-i simultan sensul de curgere, graţie naturii cereşti a conţinutului şi limbajului său, astfel că, fără a-şi pierde încrederea şi păstrându-şi ritmul lor obişnuit, peştii sufletului înoată drept în năvodul divin."[113]

Numele şi Cartea sunt doi poli între care se întinde o mare bogăţie de posibilităţi de invocare şi litanie, unele fiind mai aproape de unul dintre poli, altele de celălalt. Recitarea celor două mărturisiri (*Shahādah*), de exemplu, şi invocarea celor două Nume ale Milei sunt mai aproape de Numele Suprem, în vreme ce anumite litanii lungi şi complicate se compară mai mult cu Coranul şi, de cele mai multe ori, ele constau din fragmente coranice. Se poate spune însă că Numele are un alt complement care este foarte diferit de Cartea Revelată, deşi este paralel cu ea, în sensul că recunoaşte imediat natura difuză a sufletului. Acest complement este rugăciunea individuală, în care cel ce se roagă vorbeşte direct cu Divinitatea ca şi cu o altă persoană, împărtăşindu-i dificultăţile şi nevoile sale pentru sine şi pentru cei apropiaţi lui, atât vii, cât şi morţi, şi cerând sau nu diverse favoruri, după caz, căci este esenţial ca această rugăciune să fie o deschidere spontană a fiinţei, şi nu există două fiinţe umane identice.

În aceeaşi ordine de idei, trebuie amintit faptul

că noaptea este simbolul sufletului şi că, până şi într-o noapte fără nori, strălucirea lunii nu transformă noaptea în zi. Oricâtă credinţă am spune că are sufletul, ea nu poate fi decât foarte relativă în comparaţie cu certitudinea Inimii, dar ea poate fi, într-o oarecare măsură, o extensie a acelei certitudini. Există un pasaj semnificativ în Coran, unde Avraam îi cere lui Dumnezeu să-i arate cum aduce morţii la viaţă. „Nu ai credinţă?", a replicat Dumnezeu. „Ba da, eu cred, însă vreau ca şi inima mea să-şi afle tihna" [114], răspunde Avraam. Se poate glosa pe marginea acestor ultime cuvinte: Pentru ca, aşadar, certitudinea din străfundurile fiinţei mele să poată rămâne liniştită, netulburată de valurile de suprafaţă ale raţiunii şi imaginaţiei. Răspunsul este acceptat, fiind urmat de un miracol al readucerii la viaţă, ceea ce dovedeşte că sufletul are dreptul la anumite concesii. De fapt, s-ar putea spune că scopul unui miracol este de a-i permite sufletului ca întreg să participe într-o manieră supranaturală la o certitudine „absolută" care, în mod normal, este prerogativa Inimii. O mică parte a acestui efect poate fi produsă, însă, cu ajutorul celui mai natural şi mai omenesc dintre mijloace, rugăciunea individuală – nu printr-un act de impunere izvorât din credinţă, ci prin eliminarea obstacolelor şi a confuziei mentale. La această rugăciune, ca şi la recitarea Coranului, ia parte întreaga comunitate, fiind considerată, în genere, ca un auxiliar al rugăciunii rituale, căreia, de regulă, îi urmează, precedată de cuvintele Coranului: „Domnul vostru a spus: Chemaţi-Mă şi vă voi

răspunde” [115]. Dar cei mai mulţi nu sunt interesaţi de metodă, în vreme ce Maeştrii sufiţi (*shaykh*) insistă mai presus de orice asupra acestei rugăciuni pentru valoarea ei metodologică, nu doar ca un mijloc curent de comuniune aflat la dispoziţia sufletului, ci şi ca un mijloc de a se despovăra, mai precis, de a se elibera de unele dintre grijile şi anxietăţile lui inevitabile pentru a putea fi, cel puţin [la nivelul] posibilităţilor sale cele mai înalte, mai degrabă o prelungire a păcii din Inimă decât o discontinuitate. Nu trebuie subestimată nici valoarea gestuală a acestei rugăciuni. Pentru devot, aceste mişcări – capul uşor aplecat înainte şi mâinile scoase în afară cu palmele goale făcute căuş și întoarse în sus – devin o întruchipare a sărăciei spirituale care îi impregnează sufletul.

S-ar putea conchide din ceea ce se spune despre perfecţiunea umană – iar acest subiect a fost deja abordat în legătură cu Mesagerul – că sufletul primordial este o armonie multiplă şi unificată ce se află, ca să spunem aşa, suspendată între lumea de dincolo şi lumea aceasta, mai precis, între Interior şi Exterior, astfel încât există un echilibru perfect între atracţia vectorilor lăuntrici – Inima şi, dincolo de ea, Spiritul – şi „semnele de la orizont”. Acest echilibru are, în plus, un aspect dinamic vădit prin faptul că Inima trimite în exterior, prin intermediul sufletului, o rază de recunoaştere a semnelor exterioare, grandioasele fenomene ale naturii, iar acestea, prin impactul pe care îl au asupra simţurilor, dau naştere unei vibraţii care traversează sufletul spre interior,

astfel că în om, ultima flintă creată, mişcarea către exterior a creaţiei este inversată şi totul curge înapoi, ca să spunem aşa, prin Inima lui către Sursa ei Veşnică şi Infinită. Dar în sufletul omului căzut, unde atracţia Inimii este mai mult sau mai puţin imperceptibilă, echilibrul este perturbat şi talgerele înclină vădit în favoarea lumii exterioare.

A întreba cum anume se poate restabili adevăratul echilibru este, într-un fel, totuna cu a întreba: „Ce este sufismul?" Prima parte a răspunsului este că Numele Divin trebuie să ia locul Inimii învăluite [de ignoranţă], iar în suflet trebuie pornită o mişcare către el, care să contracareze atracţia lumii exterioare, astfel ca armonia pierdută să poată fi redobândită.

Odată cu menţionarea acestui aspect esenţial al sufismului, suntem nevoiţi să purcedem la o analiză a celor doi termeni, *qabd* (contracţie) şi *basţ* (expansiune), care sunt atât de frecvent întâlniţi în tratatele sufite. Efortul iniţial de a statornici Numele drept centru al conştiinţei şi de a iniţia o mişcare spre el ţine de *qabd*; iar ceva din această contracţie trebuie să fie reţinut în sensul că ea trebuie să se afle încă acolo pentru a controla reacţia de *basţ* care îi corespunde, astfel încât să nu îi diminueze amplitudinea, ci, dimpotrivă, să o salveze, nelăsând-o să fie o întoarcere la limitările acestei lumi. Creşterea sufletului până la statutul lui primordial nu este decât un aspect al acestei expansiuni spirituale ca o contrapondere a contracţiei spirituale. Coranul face mereu o legătură între contracţia (*qabd*) sacrificiului

şi expansiunea (*basţ*) creşterii. Se cuvine să observăm că, în arabă, cuvântul pentru încurajarea creşterii (*tazkiyah*) are şi înţelesul de purificare, ce nu poate fi redat decât cu greu în traducere, deşi cele două idei sunt intim legate, căci impuritatea frânează creşterea; sufletul căzut sau cel puţin unele dintre elementele sale sunt stagnante, întrucât canalele spre şi dinspre Inimă sunt blocate. Simbolismul curăţării de uscături, care este şi ea un mijloc de purificare, este foarte reprezentativ pentru principiul în chestiune, deoarece curăţarea de uscături, precum o contracţie (*qabd*) a sufletului, este o diminuare făcută în vederea unei creşteri care va depăşi cu mult ceea ce exista înainte de sacrificiu. „Cine este cel care dă un frumos împrumut lui Dumnezeu? El îi înapoiază îndoit şi are o răsplată îmbelşugată?[116] Asemenea texte sunt fundamentale în toate religiile.

Un exemplu evident de *qabd* este postul, dar trebuie să ne amintim că postul islamic se încheie la apusul soarelui. Luna Ramadanului, împreună cu posturile facultative care sunt o prelungire a ei, este astfel integrată de sufiţi în alternanţa obişnuită la care îi supune metoda lor, zilele acestei luni fiind un aspect al contracţiei (*qabd*) lor, după cum nopţile sunt un aspect al expansiunii (*basţ*) lor.

Este întotdeauna posibil – şi acesta este cel mai înalt ţel al contracţiei (*qabd*) – ca expansiunea (*basţ*) care îi corespunde să fie îndreptată spre Inimă şi dincolo de ea. Dar această posibilitate, care ţine exclusiv de graţia Divină, nu este exclusă nici de expansiunea (*basţ*) întrucâtva exterioară, care este tot

ceea ce sufletul poate stăpâni, dar care este în ea însăşi un simbol al expansiunii interioare şi deci un instrument potenţial de iniţiere a ei. Cele două împreună constituie echilibrul sufletului primordial în care contracţia (*qabd*) este, ca să spunem aşa, înlocuită de expansiunea (*basţ*) transcendentă.

Dintre toate mijloacele aflate la dispoziţia sufiţilor, retragerea spirituală (*khalwah*) – care înseamnă literalmente „singurătate" – constituie contracţia (*qabd*) cea mai riguroasă. Ea este o contracţie prelungită ce refuză orice expansiune în afară de graţia uneia transcendente. Urmând exemplul Profetului, anumite confrerii susţin că izolarea trebuie să aibă loc într-un cadru natural. În alte confrerii, ea este făcută sub supravegherea unui şeic într-o cameră special destinată acestui scop.

Termenul *jalwah*[117] este folosit generic pentru a exprima practici „expansive" care sunt o contrapondere pentru *khalwah*, iar cel mai clar exemplu de *jalwah* se întâlneşte la întrunirile de practicare a invocaţiei iniţiatice (*majāis adh-dhikr*), nişte întâlniri mai mult sau mai puţin regulate în cadrul cărora membrii confreriei se întâlnesc pentru a psalmodia litanii şi a invoca împreună Numele Divin. În multe confrerii, la aceste întruniri se execută un dans sacru, adesea ca un preludiu al unei reprize de invocaţie tăcută. Cel mai respectat dintre aceste dansuri este cel oferit de Jalāl ad-Din ar-Rumî (mort în 1273) ordinului său, *Mawlawi* (în turcă *Mevlevi*) *ţariqah*, ai cărei membri sunt mai bine cunoscuţi occidentaIilor ca „dervişii rotitori", *Ies*

derviches tourneurs sau altă sintagmă similară. Acest dans, care constituie o expansiune (*bast*) cât se poate de amplă, începe totuşi cu contracţia (*qabd*) iniţială a unei procesiuni solemne, contracţie în vederea căreia dansatorul îşi încrucişează mâinile deasupra pieptului şi îşi prinde umerii. Cineva cântă cu vocea, acompaniat de flaute, tobe şi, uneori, de alte instrumente. Apoi, la un moment dat, şeicul ia poziţia care dă de înţeles participanţilor adunaţi în ei înşişi să se perinde solemn prin faţa lui. Apoi, intrând în orbita prezenţei şeicului, fiecare dansator începe să-şi desfacă braţele şi să se rotească, mai întâi lent, apoi tot mai repede, cu braţele acum complet întinse de fiecare parte, cu palma dreaptă în sus ca receptacul al Cerului şi cu palma stângă în jos pentru a transmite mesajul ceresc pământului, continuându-şi astfel rotirea.

Această descriere sumară nu redă nici pe departe complexitatea dansului, dar serveşte pentru a evidenţia o caracteristică esenţială, pe care acest dans o are în comun cu dansurile altor confrerii, anume că trupul simbolizează Axa Universului, care nu este altceva decât Arborele Vieţii. Dansul este, aşadar, un ritual de centrare, o anticipare a Centrului pierdut şi astfel a unei dimensiuni pierdute a profunzimii şi înălţimii. El este deci echivalentul Numelui care, aşa cum am văzut, înlocuieşte la rândul lui centrul, invocarea Numelui, cu voce tare sau în tăcere, însoţind dansul, al cărui scop suprem este de a-l cufunda pe dansator într-o stare de concentrare asupra lui Allāh.

Nu ar fi fost o exagerare să spunem „întotdeauna” în loc de „de obicei”, căci, deşi dansatorul nu are pe limbă Numele Allāh în mod conştient, el vehiculează prin intermediul suflului său un alt Nume al Esenţei, acesta fiind Huwa (El), care, după cum sufiţii ştiu foarte bine, transformă viaţa însăşi într-o invocaţie perpetuă. În ordinul *Darqāwi*, o ramură marocană a marelui ordin *Shādhilî*, dansul se rezumă strict la cele două elemente esenţiale, verticalitatea (ce implică centralitatea) şi respiraţia, tot restul fiind eliminat, iar aceste două elemente fiind evidenţiate printr-o mişcare ritmică a corpului în sus şi în jos, împreună cu o ridicare şi coborâre ritmică a pieptului în timp ce plămânii sunt umpluţi şi, respectiv, goliţi de aer.

În legătură cu redobândirea dimensiunii transcendente, care este consecinţa imediată a redobândirii Centrului şi care este simbolizată dinamic de aceste mişcări şi static, ca în alte dansuri, de simbolismul axial al corpului, am putea spune că tainica identitate dintre dans şi Nume este confirmată de următorul verset coranic: „[Un cuvânt bun] este ca un copac bun, cu rădăcină puternică şi ramurile până la cer”[118]. El poate fi interpretat astfel: o invocaţie şi, mai presus de toate, Numele Suprem, care este cel mai bun dintre cuvintele bune, nu este un enunţ sec ce se propagă pe orizontală şi spre exterior în această lume, pentru a se pierde în vânt, ci o continuitate verticală de reverberaţii ce răsună în tot spectrul stărilor fiinţei. Dansul sacru simbolizează exact acest aspect întru totul esenţial al lui *Dhikr*

Allāh.

Nu fiecare confrerie are propriul ei dans, dar litania este întotdeauna o caracteristică nelipsită a întrunirilor de reamintire [a lui Dumnezeu]. În legătură cu *qabd* şi *basţ*, este important să menţionăm o litanie tripartită care are o asemenea însemnătate încât este recitată regulat în majoritatea confreriilor, diferenţele de la o confrerie la alta constând numai din anumite detalii neesenţiale. Prima dintre cele trei formule ale ei – de regulă, ele sunt repetate de o sută de ori – este „Cer iertare lui Dumnezeu" la care se adaugă, la ultima ei rostire: „Infinitul – nu există alt Dumnezeu decât El, Cel Viu, Cel de Sine Stătător, şi către El mă întorc, plin de căinţă"[119].

În această ordine de idei, putem cita cuvintele unui mare sufit egiptean, Dhu'n-Nun al-Misti (mort în 861): „Majoritatea [oamenilor] se căiesc pentru păcatele lor, pe când cei aleşi se căiesc de distragerea atenţiei (*ghaflah*)" [120]. Acest ultim cuvânt poate fi tradus şi prin „împrăştiere neglijentă", care exprimă precis modalitatea expansiunii profane, pentru care, în perspectiva sufită, contracţia (*qabd*) căinţei este un antidot. Ca o contrapondere a acestei întoarceri dinspre lume în direcţia Inimii, cea de-a doua formulă a litaniei este deja menţionată invocare a binecuvântărilor asupra Profetului, care este, practic, o formă extremă de expansiune (*basţ*). În aceste două formule, luate împreună, recitate succesiv de două ori pe zi, se află o metodă redutabilă de consacrare. Nu este atât de dificil să întorci spatele lumii pentru o perioadă de contracţie (*qabd*) – ar trebui să

spunem, mai degrabă, că faptul de a aparţine unei confrerii sufite ar trebui să însemne că, într-un anumit sens, această dificultate a fost depăşită, însă, la început, poate fi foarte greu să eviţi ca relaxarea ulterioară să fie o simplă recădere în starea de debut. Invocarea de binecuvântări asupra Profetului oferă sufletului o modalitate de expansiune şi deci o anumită relaxare, care înlătură lumescul. De prisos a mai preciza că această invocare trebuie să devină spontană şi sinceră pentru a fi o expansiune (*basţ*) operativă.

În această privinţă, rezistenţa sufletului, în funcţie de cât de multă nostalgie păstrează pentru obiceiurile lui anterioare, este adesea surprinzătoare pentru un novice şi întotdeauna instructivă. Măsura maturităţii spirituale este dată tocmai de starea de expansiune, nu de cea de contracţie, căci nu se poate spune că am dobândit definitiv vreo virtute dacă ea începe să dispară când slăbeşte contracţia (*qabd*), nici nu se poate spune că am stârpit vreun defect dacă el reapare când presiunea contracţiei (*qabd*)nu se mai face simţită. Mai precis, deoarece expansiunea (*basţ*) are două aspecte, pe care sufiţii le numesc beţie[121](*sukr*) şi cumpătare (*şahw*), adevăratul criteriu a ceea ce a fost dobândit în plan spiritual îl constituie starea predominantă, respectiv cumpătarea. Ne putem aştepta ca, în cea mai mare parte a fiecărei zile, sufletul să fie în ceea ce s-ar putea numi o stare de expansiune (*basţ*) cumpătată.[122] Cu toate acestea, este normal ca darul beţiei cereşti să îşi lase amprenta de fiecare dată, iar unii şeici descriu

„Staţiunea Supremă” ca o stare în care eşti beat pe dinăuntru şi cumpătat în exterior[123].

Cea de-a treia şi ultima formulă a litaniei readuce contracţia (*qabd*) şi expansiunea (*basţ*) înapoi la arhetipurile lor transcendente care sunt, respectiv, *fana*[124] (extincţia) şi *baqa* (subzistenţa). Prima parte, „Nu există alt dumnezeu decât Dumnezeu, Singur, fără vreun părtaş”, este o extincţie. A doua parte – „A Lui este împărăţia, a Lui este Slava şi El este Infinit ca Putere” – este o expresie a Plenitudinii Divine, căci *bacā’* se află la nivelul Realităţii Absolute care exclude orice fiinţă, alta decât Fiinţa Lui. Rostirea deja citată „Am intrat şi m-am lăsat afară” poate fi parafrazată: „Lăsându-mă pe mine însumi afară (*fanā’*), am intrat şi nu am găsit pe nimeni decât pe mine însumi (*baqā’*). Am putea să citim şi rândurile lui Shustari[125]:

> După extincţie, m-am ivit şi Eu
> Sunt Eternul acum, deşi nu ca Eu,
> Totuşi, cine sunt Eu, o, Eu, decât Eu?

Ultima formulă a litaniei este o expresie a adevărului, iar corespondentul subiectiv al adevărului este cunoaşterea. Tot prin analogie, referitor la primele două formule, în loc de *qabd* şi *basţ* am putea folosi termenii „teamă” şi „dragoste” şi acest lucru evidenţiază şi mai clar importanţa fundamentală a acestei litanii ca un rezumat al sufismului despre care se spune adesea că ar consta din teamă (*makhāfah*), dragoste (*mahabbah*) şi cunoaştere (*marifah*), întrucât aceste trei perspective

cuprind în aria lor întreaga datorie subiectivă a omului faţă de Dumnezeu. Ele cuprind, de asemenea, tot ceea ce este îngăduit omului în relaţia cu Dumnezeu.

Meditaţia (*fikr*) – care este un aspect esenţial al căii spirituale ca un accesoriu pentru *dhikr* – este bazată pe aceste trei perspective, fiecare dintre ele având două aspecte. De exemplu, teama presupune pericolul. O soluţie este fuga. „Zoriţi către Dumnezeu[126]", spune Coranul, şi „Nu te poţi adăposti de Dumnezeu decât în El" [127], ceea ce aminteşte următoarea „Rostire sfântă tradiţională": „Lā *ilāha illā Llāh* este fortăreaţa Mea, iar cel care intră în fortăreaţa Mea este ferit de furia Mea". Dar pericolul este şi un motiv de atac, iar acest punct de vedere, care este cel al Marelui Război Sfânt, a fost deja abordat.

Ambele aspecte ale fricii sunt legate de datorie şi deci de puterea voinţei. „Natura umană cuprinde trei planuri: planul voinţei, planul iubirii şi planul cunoaşterii; fiecare plan se împarte în două modalităţi de funcţionare complementare ce se manifestă, pentru fiecare în parte, ca renunţare şi acţiune, pace şi fervoare, discriminare şi unificare". [128] Cel de-al treilea plan îl transcende pe om ca atare, el oferindu-i doar o temă de meditaţie. „Cele două etape sau grade ale cunoaşterii ar putea fi caracterizate prin următoarele formule: «A cunoaşte pe singurul care este: Dumnezeu» şi, respectiv: «A fi doar Acela care cunoaşte: Sinele»" [129].

Pentru sufiţi, principala sursă de meditaţie este

Coranul însuşi; referindu-se în special la sufism, autorul rândurilor de mai sus citează altundeva[130] versete coranice pentru a ilustra conexiunea profundă dintre *dhikr* şi *fikr*, cu alte cuvinte, dintre actul de invocare şi diferitele modalităţi de a se conforma lui ce sunt induse în suflet prin meditaţie: „Nu-şi află inimile tihna în amintirea lui Dumnezeu, oare?” [131]; „Chemaţi-L cu frică şi cu râvnă” [132]; „Chemaţi-L pe Dumnezeu cu smerenie şi în taină” [133].

În contextul de faţă, cuvântul „frică” poate fi luat în ambele sale aspecte, iar această etapă a fost ilustrată deja cu alte versete. Cele două aspecte ale dragostei sunt „pacea” şi „dorinţa fierbinte” [134], în vreme ce ultimul verset afirmă că ambele etape ale cunoaşterii sunt temeiuri pentru invocaţie. Cea mai autentică smerenie, precum cea simbolizată de prosternarea făcută în timpul rugăciunii rituale, este nici mai mult, nici mai puţin decât *fanā*, extincţia. În legătură cu caracterul tainic, este o chestiune ce ţine de „Să nu ştie stânga ce face dreapta”. În acest caz, „mâna stângă” este eul uman care este exclus de la participarea în această invocaţie, cea mai profundă dintre toate, în care Sinele este atât Cel care invocă, precum şi Cel invocat.

Coranul evidenţiază mereu importanţa meditaţiei, aşa cum o fac şi spusele Profetului; de fapt, se poate spune că *dhikr* şi *fikr* au o funcţie la fel de vitală în planul vieţii spirituale precum cea a sângelui şi venelor în viaţa corpului. Fără *fikr*, *dhikr* ar fi în mare parte inoperantă, fără *dhikr*, *fikr* nu ar avea niciun scop. Meditaţia predispune sufletul să

primească invocaţia, deschizând canale de-a lungul cărora ea să poată curge. Problema constă în a depăşi acele obiceiuri şi reacţii care sunt, la drept vorbind, nefireşti, dar care au devenit o „a doua natură”. După cum remarcă autorul citat anterior în alt text nepublicat despre sufism: „Rezultatul perseverenţei în practica înţelegerii – prin meditaţie – este transformarea lăuntrică a imaginaţiei sau a subconştientului, dobândirea de reflexe care se conformează realităţii spirituale. Este bine ca inteligenţa să afirme adevăruri metafizice sau escatologice; cu toate acestea, imaginaţia – sau subconştientul – continuă să creadă cu tărie în această lume, nu în Dumnezeu sau în lumea de apoi, [căci] orice om este *a priori* ipocrit. Calea de urmat este tocmai trecerea de la ipocrizia firească la sinceritatea spirituală”.

Această ultimă sintagmă – „sinceritatea spirituală” – oferă cheia pentru a înţelege întregul capitol. Definind idealul spiritual, Coranul foloseşte nu odată sintagma „sincer faţă de El într-ale religiei” ceea ce înseamnă, referitor la Obiectul în chestiune, absenta totală a oricărei reticente şi consimţământul total.

Practicile sufismului trebuie să fie variate pentru a corespunde varietăţii şi complexităţii sufletului uman, fiecare element al său trebuind să fie impregnat cu sinceritate în ambele ei aspecte. *Ridwān*, acceptarea, este reciprocă[135]; iar sinceritatea nu este altceva decât *rida*[136] umană fără de care nu poate să existe Acceptarea Divină.

Capitolul 8

Exclusivismul sufismului

Sufismul este central, exaltat, profund şi tainic; el este inexorabil, exigent, eficace, periculos, rezervat şi necesar. Acest ultim aspect are de-a face cu caracterul său inclusiv, despre care vom vorbi în capitolul următor; celelalte atribute sunt aspecte ale exclusivismului său.

Primele patru pot fi rezumate prin cuvântul „sacru”. Excluzând profanul, ceea ce sacrul face prin definiţie, sufismul nu exclude doar ateismul şi agnosticismul, ci şi un exoterism ce pretinde că este autosuficient şi cuprinde, în spectrul său îngust, tot ceea ce este necesar omului pentru a răspunde Revelaţiei Divine. Nu se poate spune că religia în sine este profană în vreunul dintre aspectele sale, însă, cel puţin în vremurile din urmă, majoritatea adepţilor ei alcătuiesc laolaltă o sferă a profanului în care există tendinţa de a trata totul superficial, o zonă care, pentru a ne exprima astfel, nu are decât două dimensiuni. Profanul este o exterioritate plată, pe care sufismul o respinge, această atitudine fiind exprimată în cuvintele Coranului: „Spune: «Dumnezeu (Allāh)!» Şi lasă-i apoi să se joace cu palavre” [137]. După cum am văzut, Numele Allāh este „cuvântul cel bun” pe care Coranul îl asemuieşte cu „arborele cel bun”. Flecăreala sau vorbirea profană,

mai precis, vorbăria goală, ce se referă doar la exterior, este „cuvântul cel rău” pe care Coranul îl asemuieşte cu un „arbore rău” – „dezrădăcinat de pe faţa pământului, el nu mai are trăinicie” [138].

S-a spus deja suficient pentru a demonstra limpede că sufismul nu exclude exteriorul ca atare şi nici nu ar putea să o facă, de vreme ce „Cel Din afară” este unul dintre Numele Divine. Dar în Realitate Cel Din afară este Una cu Cel Dinăuntru. Pentru sufit orice exterioritate trebuie deci să fie legată de interioritate, ceea ce nu este decât un alt fel de a spune că pentru el această lume este o lume a simbolurilor. Ceea ce exclude sufismul este exterioritatea „independentă” a lumii seculare în care eul acordă atenţie lucrurilor acestei lumi doar de dragul lor. Dar, deoarece o asemenea exterioritate a devenit o „a doua natură” pentru om, s-ar putea să fie necesar să restabilim echilibrul excluzând temporar orice exterioritate, în măsura în care este posibil aşa ceva. Tocmai din această perspectivă a spus Hātim al-Aşamm[139]: „În fiecare dimineaţă, Satan îmi spune: Ce vei mânca şi cu ce te vei îmbrăca, şi unde vei locui? Iar eu îi spun: Voi mânca moarte, voi îmbrăca giulgiul şi voi locui în mormânt” [140].

Sufismul are dreptul de a fi inexorabil, deoarece se bazează pe certitudini, nu pe opinii. El are obligaţia de a fi inexorabil, deoarece misticismul este singurul deţinător al Adevărului în sens deplin, fiind preocupat, mai presus de orice, cu Absolutul, Infinitul şi Veşnicia: iar, „Dacă sarea şi-a pierdut gustul, cu ce se va săra?” Fără misticism, Realitatea

nu ar avea glas în lume. Nu ar mai exista vreo mărturie asupra adevăratei ierarhii şi niciun martor al violării ei continue.

Sufismul are dreptul şi obligaţia de a fi inexorabil nu doar din punct de vedere obiectiv – declarând că lucrurile cu adevărat importante trebuie să aibă întâietate –, dar şi din punct de vedere subiectiv, aşezându-le pe acelea pe primul loc, de unde exigenţa lui.

„Cunoaşterea ne salvează doar cu condiţia ca ea să strângă laolaltă tot ceea ce suntem, numai când ea este o cale şi când ea ne lucrează, ne transformă şi ne răneşte firea aşa cum plugul răneşte pământul.

Cunoaşterea metafizică este sacră. Este dreptul lucrurilor sacre să solicite omului tot ceea ce este el”.[141]

Aspectul exclusiv al sufismului nu îi priveşte decât pe cei care sunt calificaţi să fie „călători” în sensul deplin al cuvântului. Dar, în mod paradoxal, acest aspect exclusiv capătă uneori semnificaţia incluziunii. Printre mulţimile de atei şi agnostici din lume, câţiva sunt ceea ce sunt din motive ce nu pot fi considerate întru totul de nescuzat. Ateismul sau agnosticismul poate fi revolta unui mistic potenţial împotriva limitărilor specifice exoterismului, căci un om poate avea în el, nedezvoltate, calificările necesare pentru a urma o cale spirituală, chiar şi în sensul cel mai deplin şi în acelaşi timp – iar asta se poate întâmpla mai mult ca niciodată în lumea modernă –, el poate ignora existenţa dimensiunii mistice a religiei. Ateismul sau agnosticismul lui se

poate baza pe premisa falsă potrivit căreia religia coincide întru totul cu concepţia exterioară şi superficială despre ea, pe care multe dintre aşa-numitele „autorităţi în materie" o propovăduiesc într-un mod exclusiv. Există suflete care sunt gata să dea totul sau nimic. Se ştie că exigenţa inexorabilă a sufismului îi salvează pe cei care n-ar putea fi salvaţi prin alte mijloace: i-a salvat de la a nu da nimic, cerându-le să dea totul.

Sufismul este eficace, deoarece el este nici mai mult, nici mai puţin decât Agentul Divin al triumfului copleşitor al Absolutului. Despre *Shahādah*, care, aşa cum am văzut, este întruchiparea doctrinei şi metodei sufite, Profetul a spus: „Dacă cele şapte Ceruri şi şapte pământuri ar fi puse pe un talger, ele ar fi întrecute de *la ilāha illā Llāh* din celălalt talger". Asemenea forţe active necesită, însă, o forţă pasivă corespunzătoare în sufletul oricui le face să acţioneze. Cu alte cuvinte, ele reclamă o răbdare şi o statornicie care le va prelungi acţiunea suficient pentru ca ele să aibă efect pe un tărâm care este supus timpului. Dacă lipsesc aceste virtuţi, care fac parte dintre calificările[142] necesare pentru a intra într-o confrerie sufită, practicarea sufismului poate fi extrem de periculoasă, ca orice alianţă inoportună dintre slăbiciune şi putere – exemplul proverbial fiind „copiii care se joacă cu focul".

Într-un anumit sens este adevărat că fiecare credincios trebuie să devină sufit mai devreme sau mai târziu, dacă nu în această viaţă, atunci în următoarea, dar este la fel de adevărat că marea

majoritate suferă de defecte care îi descalifică şi pe care doar moartea le poate anula. Pentru asemenea oameni ar fi periculos să caute a urma o cale mistică, dar ei nu sunt [oricum] decât arareori tentaţi să o facă. Pericolul constă în ceea ce am putea numi cazurile-limită.

Faptul că purificarea marchează sfârşitul sufismului înseamnă că sufletul unui novice nu poate fi decât relativ impur. Mai precis, este puţin probabil ca un novice să aibă un motiv cu totul pur pentru a căuta să se alăture unei confrerii (*tariqah*): este de presupus că, la început, fie şi la nivel inconştient, aspiraţia legitimă este umbrită de ambiţia personală, în cele din urmă, invocaţia (*dhikr*) însăşi cerne „grâul de neghină”; dacă aspiraţia sinceră întâmpină invocaţia cu bucurie, ea stârneşte împotrivirea elementelor impure, iar când sufletul este împărţit în două tabere pentru Marele Război Sfânt, ne putem aştepta ca balanţa să încline decisiv în defavoarea inamicilor Spiritului. Dacă sufletul nu a avut înclinaţia potrivită de la bun început, de regulă nici nu va căuta vreodată să fie membru într-o confrerie. Cu toate acestea, nu este câtuşi de puţin imposibil ca un individ să fie atras de sufism din motive preponderent eronate.

Din ceea ce ne spun textele revelate şi alte formulări investite cu autoritate despre talgerele măsurătorii Divine, mai ales când este vorba despre acele atitudini omeneşti foarte neplăcute în ochii Divinităţii, putem conchide că doctrina despre Unitatea Fiinţei şi totodată cea despre Identitatea

Supremă, ar putea fi, în unele cazuri, un mijloc indirect de osândire. Pentru un credincios care nu are un intelect [bine dezvoltat] este mult mai bine să respingă această doctrină decât să-i îngăduie să-i anestezieze frica de Dumnezeu şi să-i diminueze pietatea exoterică, în timp ce ea îl implică simultan într-un conflict lăuntric, pentru care el nu are puterea necesară. Intelectualul vede, ca să spunem aşa, Identitatea supremă prin vălul extincţiei (*fanā'*) care induce în suflet o inexorabilă sărăcie spirituală (*faqr*), ce exclude ambiţia, căci simţul transcendentului, pe care intelectualul îl posedă prin definiţie, presupune cu necesitate conştiinţa relativei neimportanţe a tot ce nu este transcendent, a [fiecărui aspect] individual. Lipsa capacităţii intelective, însă, împreună cu aroganţa mentală care, într-o măsură sau alta, este rezultatul firesc al unei educaţii moderne pot duce la apariţia unui suflet ne-iluminat, incapabil să recunoască nici măcar faţă de el însuşi că există vreun mod de cunoaştere dincolo de orizontul lui, iar pentru un asemenea suflet, contactul cu tradiţia sufită şi descoperirea doctrinei sale pot produce cea mai rea şi mai incurabilă „împietrire a inimii".

Omul profan este conştient doar de o mică parte a sufletului său; deoarece întreaga lui substanţă trebuie să fie descoperită, adesea practicile mistice duc iniţial la nişte experienţe care nu ţin de planul spiritual, ci doar de cel psihic, oricât de stranii şi chiar minunate ar putea să pară ele[143] şi este posibil ca unele dintre aceste experienţe să scoată la iveală

un nucleu egotic necunoscut până atunci, nucleu care, în lipsa discernământului intelectual, ar putea fi considerat ca transcendent. Pericolul suprem este ca acest punct de vedere al conştiinţei individuale să fie considerat Sinele Suprem şi ca întreaga doctrină împreună cu experienţele Sfinţilor consemnate de tradiţii să fie considerate, în chip orgolios, ca o confirmare şi o [modalitate de] hrănire pentru această extrem de gravă iluzionare de sine.

Asemenea primejdii pot fi întru totul evitate prin ascultarea faţă de Maestrul Spiritual, fiind, aşa cum spun sufiţii, „ca un cadavru în mâinile celui care-l spală”. Este, însă, de asemenea adevărat că un „călător” poate ajunge într-un punct unde Ghidul lăuntric poate înlocui, parţial sau total, ghidul exterior, iar un suflet de felul celor despre care am vorbit [mai sus] va avea tendinţa de a-şi imagina că a ajuns în acest punct. Au existat şi cazuri când cel ghidat şi-a întrecut ghidul, iar, dacă novicele respectiv aude despre această posibilitate, îşi va face urechile pâlnie, deşi ghidul – în sensul deplin al cuvântului – este prin definiţie cel care nu poate fi întrecut[144].

Ni s-au păstrat multe enunţuri care sunt tipice pentru sufism în aspectul lui exclusivist. Următorul exemplu este foarte semnificativ şi cu implicaţii vaste. El a fost rostit de una dintre cele mai mari sfinte ale islamului, Rābi’ah al-Adawiyyah[145]. Când un bărbat care a spus că nu a mai păcătuit de 20 de ani, a venit să-i ceară sfatul, ea a răspuns: „Vai, fiule, existenţa ta este un păcat cu care niciun alt păcat nu

se poate compara”. Această rostire cuprinde în ea toate calităţile specifice exclusivităţii. Ea nu face nicio concesie ignoranţei, obtuzităţii sau oricărei alte limitări sau slăbiciuni. Pentru a dobândi[146] această suprapunere uimitoare a celui mai inocent aspect – adică existenţa – cu cel mai culpabil sau, cu alte cuvinte, pentru a-şi şlefui, cu instrumentele paradoxului, demonstraţia drepturilor Absolutului, ea sacrifică orice alt punct de vedere. Legea şi teologia practică sunt lepădate brusc. Acelaşi lucru este adevărat şi în legătură cu deja citatele cuvinte ale lui Hallāj: „Cine mărturiseşte că Dumnezeu este Unu pune astfel pe altcineva alături de El”, care ar putea fi traduse şi: „A spune «Un Dumnezeu» înseamnă a venera doi dumnezei”. Paradoxul se află aici în „culpabilitatea” a ceea ce este o obligaţie legală. Exact aceleaşi drepturi ale Absolutului au fost afirmate de Iisus când a spus: „De ce-mi zici bun?” şi de Muhammad când a spus: „Fiecare fiu al lui Adam este hrană pentru foc, cu excepţia semnului prosternării” [147]. În cazul acestor două enunţuri apostolice însă, există o ierarhie a semnificaţiilor la niveluri diferite, în conformitate cu aspectul inclusiv al misticismului ca parte integrantă a religiei ca întreg, în vreme ce în celelalte două formulări, adevărul cel mai înalt este despuiat de toate învelişurile pentru a fi lansat în stare pură precum o săgeată în inima „călătorului”. Iar, dacă putem să alăturăm acestei imagini una foarte diferită, toate posibilităţile de interpretare la nivelurile inferioare sunt excluse pentru că, altfel, omul aflat pe punctul

de a se îneca ar avea paie de care să se agaţe.

Anumite aspecte ale structurii islamului sunt favorabile în cel mai înalt grad caracteristicilor ce alcătuiesc tema acestui capitol. Distincţia clară între obligatoriu şi facultativ, care, într-un anumit sens, este analoagă distincţiei dintre „cei din dreapta" şi „cei înaintaţi", adică dintre salvare (mântuire) şi sanctificare, implică şi o distincţie între responsabilitatea exoterică şi cea esoterică. Majorităţii i se pune la dispoziţie un minimum legal bine definit ca un etalon al salvării, iar responsabilitatea juriştilor şi teologilor se exercită tocmai în acest domeniu. Misticii islamului sunt astfel scutiţi să facă prozelitism şi să propovăduiască în sensul curent al acestor termeni, fapt care explică parţial de ce moştenirea lor şi-a păstrat altitudinea şi profunzimea, fiind liberi să adopte uneori, deşi nu întotdeauna, o perspectivă ferm exclusivistă, ceea ce le îngăduie să spună: „Îmbrăţişează sufismul în tot adevărul şi în toată profunzimea lui sau abandonează-l".

Pe de altă parte, însă, exclusivitatea poate fi o modalitate a incluziunii, căci, într-un anumit sens, gestul de a arăta o prăpastie înseamnă a-i invita pe oameni să o traverseze, iar pentru unele suflete o asemenea provocare poate fi nici mai mult, nici mai puţin decât o vocaţie. Pe lângă toate acestea, în general vorbind, cu cât perspectiva este mai elevată, cu atât va fi ea mai universală. Nu se poate nega că expansiunea islamului în anumite zone – de exemplu, în India[148] – s-a datorat în parte promovării

misticismului său.

Capitolul 9

Sufismul de-a lungul secolelor

Apariţia unei religii noi reprezintă întotdeauna o reformulare mai mult sau mai puţin subită, iar islamul nu a făcut excepţie, dar el a fost diferit de celelalte intervenţii Divine prin faptul de a fi ultimul din ciclu, venind deci într-o vreme când degradarea era foarte accentuată; mai precis, s-a deosebit de intervenţia care a adus creştinismul prin faptul că el nu a pus bazele doar unei căi spirituale, ci, de asemenea, aproape imediat, ale unui stat teocratic. Contrastul dintre acel tip de stat şi tipul de stat precedent, tip de organizare statală ce înconjura încă islamul din toate părţile, era uriaş. Adresându-se lui Muhammad şi însoţitorilor săi, Coranul merge până acolo încât să spună: „Voi sunteţi cea mai bună adunare ivită dintre oameni”[149]. Caracterul miraculos al acelei comunităţi» este, de asemenea, evidenţiat: nu odată Coranul spune că Dumnezeu a fost cel care a făcut să bată la unison sau a unit inimile credincioşilor. Iar aceşti „cei mai buni oameni” au fost ţinuţi cu forţa pe culmea unde i-a plasat Providenţa, suficient timp pentru a li se întipări pecetea de neşters a anumitor principii. Pentru acea comunitate, cursul natural descendent al ciclului a

fost oprit în chip miraculos, îngăduindu-i-se să continue doar după ce islamul a prins rădăcini solide, iar violenţa tulburărilor sociale ce au apărut curând după aceea poate fi considerată a se datora parţial reacţiei cosmice împotriva unei excelenţe ce era în totală contradicţie cu natura epocii în care a fost plasată.

Cu toate acestea, după moartea Profetului, noul stat a fost condus, succesiv, de patru Sfinţi şi, chiar dacă asta nu a putut opri procesul de alunecare spre lumesc şi problemele care au decurs de aici, a fost ceva nespus de semnificativ, ceva ce nu-şi găseşte nicăieri echivalentul. Mai mult, primul şi al patrulea dintre aceşti califi – Abu Bakr, care era cel mai apropiat prieten al Profetului şi, totodată, socrul său, şi Ali, vărul şi ginerele Profetului – sunt consideraţi de sufiţi ca numărându-se printre cei mai importanţi înaintaşi ai lor.[150]

[Rostirile] tradiţionale ale Profetului abundă în precepte mistice, ceea ce demonstrează că, aşa cum susţin cu insistenţă sufiţii, Muhammad a fost, practic, primul şeic sufit în toate privinţele, cu excepţia denumirii propriu-zise. „Toate căile mistice sunt îngrădite pentru cel care nu calcă pe urmele Mesagerului", a spus Junayd[151] şi tot el a adăugat: „Această cunoaştere [tradiţională] a noastră este consfinţită de spusele Mesagerului lui Dumnezeu". Până astăzi, diferenţele dintre confreriile sufite constau mai ales din modul în care întemeietorii ordinelor selectează din spectrul larg de practici oferite de exemplul şi recomandarea Profetului

însuşi. Această funcţiune a Maestrului Spiritual era, însă, strâns legată de celelalte funcţiuni ale lui, alcătuind un tot armonios în persoana sa; tot astfel comunitatea aflată sub călăuzirea lui, cu toate deosebirile şi discrepanţele reprezentate de înzestrările şi pornirile individuale, era unită, alcătuind un întreg aşa cum nu avea să mai existe ulterior.

A spune că ea alcătuia o unitate spirituală echivalează cu a spune că exista un răspuns comun la propria tendinţă de atracţie către interior şi în sus, iar un factor puternic al acestei înclinaţii mistice era, fără îndoială, prezenţa unui număr mai mare dintre „cei înaintaţi" în raport cu restul comunităţii decât în oricare altă epocă. „[…] vor fi mulţime dintre primii şi puţinii dintre ultimii"[152], spune Coranul, referindu-se la „cei înaintaţi"; iar unii dintre aceşti „mulţi" trebuie socotiţi ca o prelungire a prezenţei simţitoare şi magnetice a Mesagerului însuşi şi deci ca un aspect al intervenţiei Divine, căci nu se poate afirma că oameni precum primii califi şi alţii dintre marii însoţitori au făcut parte „întâmplător" din acea generaţie, aşa cum nu este „întâmplător" nici faptul că cei doi sfinţi (Ioan şi Petru) – pentru a-i menţiona doar pe aceştia – au trăit în vremea lui Hristos. Mai mult, deşi ar fi, fără îndoială, exagerat să spunem, precum Hujwiri, că sufismul se află „în fiecare" (fără a i se da neapărat acest nume), am putea spune măcar că prima comunitate (ca întreg) era deschisă spre misticism într-o manieră ce nu va mai fi cuputinţă odată cu cristalizarea anumitor bariere

proprii exoterismului.

Trebuie să ne amintim, însă, înainte de toate, că o epocă apostolică este prin definiţie o epocă în care „Porţile Cerului" au fost descuiate. Dacă noaptea Revelaţiei este „mai bună decât o mie de luni", este pentru că „îngerii vor pogorî în ea cu Duhul" [153], iar această penetrare a naturalului de către supranatural, despre care putem spune că a continuat pe tot timpul misiunii Mesagerului, trebuie să facă anumite posibilităţi accesibile celor care, în mod obişnuit, n-ar fi putut să ajungă la ele. Prin impactul miracolelor nenumărate suflete pot fi înzestrate cu un grad de certitudine care, în alte vremuri, era prerogativa exclusivă a câtorva mistici pe deplin realizaţi, iar atunci când semn după semn, atât în Revelaţie, cât şi în modalităţi analoage ei, demonstrează că Ochiul Divin se concentrează asupra respectivilor „oameni aleşi", condiţiile sunt extrem de favorabile pentru ca mai mulţi oameni să poată atinge ceea ce avea să devină curând o particularitate proprie numai sufiţilor, adică *insān*, „că se cuvine să te închini lui Dumnezeu ca şi cum L-ai vedea, iar, dacă nu-L vezi, El totuşi te vede".

După moartea Profetului, moştenitorii săi spirituali au făcut tot posibilul pentru a păstra unitatea, pentru ca epoca lui, epoca depăşirii de sine, să poată fi prelungită. Având exemplul lui încă proaspăt în memorie, n-au avut de ales, trebuind să asculte porunca pe care Coranul i-a dat-o Profetului: „Coboară-ţi aripa asupra celor care te urmează" [154]. Fără a se compromite cumva, exaltarea poate să nu

mai fie exclusivă acolo unde nu există nimic care trebuie exclus. Un Sfânt îşi va „coborî aripa” pentru copii, deoarece ei sunt curaţi şi nelumeşti, ei înşişi căutând să „ridice aripa”; este inevitabil ca în Mesagerul Divin să existe o „paternitate” transcendentă ce nu are doar un efect unificator, ci şi unul „simplificator” care face ca toţi membrii comunităţii, indiferent de vârstă, să redevină, cumva, „copii”.

Asta nu înseamnă totuşi că aspectul exclusivist al sufismului nu-şi are şi el originile în epoca respectivă. Profetul a dat anumite învăţături care nu erau destinate tuturor. Următoarea „Rostire sfântă tradiţională”, pe care Bukhāri, unul dintre cei mai scrupuloşi şi de încredere tradiţionalişti, o acceptă ca autentică, se referă nu doar la o singură asemenea învăţătură, ci la o întreagă categorie. Cel care vorbeşte este Abu Hurayrah, unul dintre însoţitori: „Am păstrat cu sfinţenie în memorie două comori de cunoaştere pe care le-am dobândit de la Mesagerul lui Dumnezeu. Pe una dintre ele am făcut-o cunoscută; dar, dacă aş divulga-o pe cealaltă, mi-aţi tăia gâtul”[155].

Nici Coranul „nu-şi coboară invariabil aripa”, aşa cum reiese limpede din citatele anterioare. Pentru a adăuga încă un exemplu, doctrina impermanentei sufletului ca atare este mistică în sensul cel mai exclusivist cu putinţă; cuvinte precum „totul este pieritor în afară de Faţa Sa”[156], deşi, în principiu, sunt destinate tuturor, îi exclud, de fapt, pe cei mai mulţi, trecând pe deasupra lor. Am văzut, de

asemenea, că şi Coranul este explicit atunci când vorbeşte despre distincţiile pe care le face în legătură cu ierarhia spirituală. Acestor distincţii, însă, care s-au făcut, cu siguranţă, simţite în relaţiile interumane, nu le corespundea încă nicio structură exterioară. A fost în natura lucrurilor ca, după moartea Profetului, să se formeze spontan grupuri în jurul celui mai respectabil însoţitor, şi putem fi siguri că ele existau deja înainte ca el să devină calif, Ali fiind cel mai remarcabil dintre aceste „centre" spirituale. Nu avem, însă, dovezi că exista ceva similar unei confrerii. Singura frăţie organizată era cea a islamului însuşi.

Dacă ne-am întreba când s-a încheiat epoca apostolică, un posibil răspuns ar fi că ea s-a încheiat odată cu moartea Profetului, care a reprezentat închiderea unei porţi imense. Dar se poate spune că o altă poartă s-a închis odată cu moartea lui Ali. Până atunci, autoritatea spirituală şi puterea temporală s-au îngemănat, atât în fapt, cât şi în teorie, în persoana califului, aşa cum fuseseră ele în persoana Profetului. Nici autoritatea spirituală nu fusese fragmentată: califul era capul legitim al comunităţii din punct de vedere teologic şi mistic. Dar după cei patru „califi ortodocşi", aşa cum sunt ei numiţi, califatul a început să semene tot mai mult cu o dinastie, califul păstrându-şi autoritatea spirituală care nu mai era, însă, decât nominală, de vreme ce această autoritate începea să fie împărţită între jurişti, teologi şi mistici, fiecare exercitând-o în domeniul lor.

O figură intermediară de primă mărime din această perioadă a fost Hasan al-Başrî, numit astfel, deoarece el şi-a petrecut cea mai mare parte a lungii sale vieţi la Basra, în sudul Irakului. El s-a născut, însă, la Medina, spre sfârşitul domniei lui Umar, cel de-al doilea calif, despre care se spune că i-a dat binecuvântarea şi că a prezis lucruri mari în legătură cu el, cel care, în adolescență, fiind încă la Medina, stătea la picioarele lui Ali. Tocmai prin acest Hasan[157] multe dintre confreriile sufite îşi pot revendica descendenţa spirituală de la Ali, şi deci de la Profet. Hasan este intermediar în sensul că el a crescut în epoca apostolică, dar la momentul morţii sale, la vârsta de 86 de ani, în anul 728 d.Hr., misticii islamului deveniseră o categorie distinctă.

Graţie profundei sale smerenii şi generozităţi, multe dintre lucrurile care ni s-au transmis despre Hasan sunt sub formă de anecdote spuse de el spre lauda altora şi în detrimentul lui însuşi. Pentru a da un exemplu, cel care avea să-i fie succesor, Habib al-'Ajamî – acest ultim nume însemnând „Persanul" –, avea mari dificultăţi, cel puţin la începutul uceniciei, cu pronunţia limbii arabe. Hasan s-a rugat deseori împreună cu Habib şi, fiind atât maestrul, cât şi cel mai vârstnic dintre ei, conducea rugăciunea cu discipolul în spatele lui. Odată, însă, rugăciunea a fost începută de Habib, nedându-şi seama că Hasan era prezent, aşa că s-ar fi cuvenit ca Hasan să se aşeze în spatele lui, deoarece nu este recomandabil a săvârşi rugăciunea rituală de unul singur dacă există alternativă. Însă arabă lui Habib era atât de proastă,

încât Hasan se îndoia că rugăciunea va fi validă. În plus, legea exoterică spune că, în caz că rugăciunea celui care conduce nu este validă, acest neajuns invalidează respectiva rugăciune pentru toţi cei care se roagă în spatele lui. După un moment de ezitare, Hasan şi-a spus rugăciunea singur. În acea noapte, însă, el a avut o viziune în care Dumnezeu i-a reproşat că şi-a închipuit că în balanţa Divinităţii o puritate a intenţiei şi o fervoare atât de mari ca ale lui Habib ar putea vreodată să fie invalidate de câteva greşeli de pronunţie.

Într-unul dintre enunţurile sale, Hasan menţionează posibilitatea de a vedea clar viaţa viitoare încă din timpul acestei vieţi şi descrie amprenta persistentă a acestei pregustări. El vorbeşte despre asemenea vizionari într-o manieră obiectivă, dar este clar din ceea ce spune că el este unul dintre ei: „Privitorul crede că ei sunt bolnavi, dar nu boala i-a doborât pe acei oameni. Sau, dacă vreţi, ei sunt întru totul copleşiţi de amintirea Vieţii de Apoi” 158.

El a spus, de asemenea: „Cel care îl cunoaşte pe Dumnezeu îl iubeşte, iar cel care cunoaşte lumea se înfrânează de la ea”159. Avem aici însăşi chintesenţa sufismului, căci nu este dat oricui să exprime asemenea adevăruri.

Originară şi ea din Basra, Rābi’ah al-’Adawiyyah avea doar 11 ani la moartea lui Hasan. Prin urmare, nu se poate afirma în niciun caz că ea aparţine primei epoci a islamului, deoarece şi-a petrecut întreaga viaţă în perioada de degradare accelerată care i-a urmat. Într-o vreme caracterizată

de o pierdere a simţului valorilor, vocaţia – am putea spune chiar misiunea ei – a fost de a întruchipa la cel mai înalt nivel, adică pe tărâmul Spiritului, restabilirea adevăratelor priorităţi – Dumnezeu înaintea Paradisului[160], Absolutul înaintea relativului. Unele dintre spusele ei, precum cea citată la sfârşitul capitolului precedent, ar fi fost de neconceput pe vremea generaţiilor anterioare, nu în privinţa celor exprimate, ci în privinţa modalităţii de expresie. Acest lucru este valabil în legătură cu spusele multor mistici contemporani cu ea. Scrupulele care îi făceau pe primii aleşi islamici să nu se arate prea diferiţi de restul comunităţii erau acum contrabalansate de obligaţia de a nu fi traşi în jos de „balastul" din ce în ce mai greu. Unitatea iniţială fusese iremediabil pierdută. Dāwud aţ-Ţā'i – discipol şi succesor al lui Habib al-'Ajamî – a mers mai departe, ajungând să spună: „Abţine-te de la această lume şi fă-ţi din moarte mic dejun şi fugi de oameni ca şi cum ai fugi de nişte animale de pradă" [161].

Cu toate acestea, există o responsabilitate comunitară de la care sufismul nu se poate sustrage, iar această responsabilitate este legată de caracterul lui necesar. Sufismul este necesar, deoarece el este pentru islam ceea ce inima este pentru corp. Ca şi inima trupească, el trebuie să fie ascuns, protejat şi fixat cu fermitate în centru; în acelaşi timp, însă, el nu poate refuza să hrănească „arterele", pulsând viaţă în ele. În islam, relaţia dintre esoterism şi exoterism este, aşadar, pe cât de complexă pe atât de delicată. Priviţi din afară, sufiţii par să creeze

încontinuu prăpăstii şi să construiască punţi între ei şi restul comunităţii. Dar a-i împărţi pe misticii islamului în două categorii pe această bază ar fi o simplificare extrem de înşelătoare, căci toţi sufiţii demni de acest nume trebuie să fie „inimi” în toate sensurile, după modelul acestui simbol, despre care Profetul a spus: „Pământul nu va fi lipsit niciodată de patruzeci de bărbaţi cu inimi precum inima Prietenului[162] Celui Preamilostiv. Prin ei ţi se va da să bei şi prin ei ţi se va da să mănânci”, însă acţiunea supraumană a prezenţei despre care se vorbeşte aici nu ar fi diminuată nicidecum de acțiunea omenească de a „fugi de oameni”. Istoria misticismului demonstrează că un eremit poate avea o prezenţă dintre cele mai radiante.

Indiferent dacă au trăit în epoca de început a islamului sau mai târziu, sufiții sunt de acord că Junayd[163] a fost unul dintre cei mai mari mistici din rândul lor. Chiar şi propriul lui şeic, Sari as-Saqaţi, el însuşi unul dintre cei mai mari maeştri ai sufismului, se spune că ar fi afirmat că discipolul său (care era în acelaşi timp şi nepotul lui) se afla pe o treaptă superioară în comparaţie cu el. Este adevărat că, într-un anumit sens, o astfel de remarcă este absurdă, căci, dacă putem spune despre Sari sau despre oricare alt (ă) Sfânt(ă) că a fost „mare”, asta înseamnă că el sau ea a atins [nivelul] extincţiei în Esenţa Divină, mai precis, în Măreţia Absolută. Comparaţiile se pot face doar la nivelul Manifestării Divine care se află sub nivelul Sinelui Suprem şi Nemanifestat. După cum remarcă şeicul [Ahmad]

al-'Alawî: „Manifestarea Divină variază ca intensitate de la o persoană la alta… Ochii lăuntrici ai oamenilor sunt dispuşi într-o ordine ierarhică, iar recipientele secrete sunt mai încăpătoare în cazul unora decât în cel al altora. Chiar şi aşa, El se manifestă pe Sine într-un [om] conform capacităţii fiecăruia" 164. El continuă apoi să vorbească despre incomparabila anvergură a capacităţii interioare a Mesagerului de a primi Manifestările Divine.165

Dacă dorim să cunoaştem această ierarhie a Sfinţilor, tot ceea ce putem face este să acceptăm chiar opiniile Sfinţilor. Ei i-au dat lui Junayd titlurile de „Domn al Grupului"166 , „Păun al Săracilor" şi „Şeic al Şeicilor".

Pe lângă spusele deja menţionate ale lui Junayd, cea care urmează este legată în mod special de titlul acestei cărţi: „Sufismul înseamnă ca Dumnezeu să te facă să te stingi faţă de tine însuţi şi să trăieşti [*doar*] în El".

Referindu-se la darul intimităţii (*uns*) cu Dumnezeu, el a mai spus: „L-am auzit pe Sari spunând: «Robul poate ajunge la un punct în care, dacă faţa i-ar fi lovită cu o sabie, el nici n-ar [*mai*] băga de seamă» şi ceva în inima mea a consimţit la acesta chiar înainte de a veni vremea când [*chiar*] am văzut că era aşa cum spusese el".167

În legătură cu Junayd şi contemporanii săi, nu este lipsit de relevanţă să examinăm un aspect referitor la beţia spirituală (swfer) şi sobrietatea spirituală (*sahw*). Aşa cum am văzut, acestea corespund celor două binecuvântări invocate asupra

Mesagerului potrivit poruncii din Coran, binecuvântări care se reflectă asupra celui care face invocaţia în funcţie de capacitatea sa de a le primi. Asta înseamnă că nimeni nu poate purta numele de sufit în sensul plenar al cuvântului dacă nu se împărtăşeşte de la amândouă binecuvântările. Cu toate acestea, este posibil să facem deosebirea între diferiţi Sfinţi, căci la unii dintre ei beţia rămâne exclusiv lăuntrică, în vreme ce la alţii ea dă pe dinafară, eclipsând, uneori, sobrietatea exterioară. Oricare ar fi fost diferenţele dintre Hasan şi Rābi'ah, beţia lor spirituală nu pare a fi fost explicit manifestată în exterior, putând afirma acelaşi lucru, cu şi mai multă îndreptăţire, în cazul lui Junayd.[168] Dar lucrurile au stat altfel, de exemplu, în cazul lui Abu Yazând al-Bistāmî, iar unele dintre rostirile lui inspirate – precum cele ale lui Hallāj cu aproape 50 de ani mai târziu – au stârnit multă ostilitate împotriva sufismului din partea autorităţilor exoterice. Abu Yazind a fost cel care a exclamat: „Slavă Mie! Cât de mare îmi este Majestatea!" Iar Hallāj a fost omorât pentru că a spus „Eu sunt Adevărul".

Sufiţii erau deja în defensivă dinaintea acestui eveniment. În timpul celei de-a doua şi a treia generaţii islamice au apărut secte eretice de diferite tipuri, iar autorităţile exoterice, care cunoşteau bine pericolele ereziei, nu erau întotdeauna capabile să discearnă între o concepţie religioasă ce se deosebea de a lor, deoarece era deviantă, şi alta care se deosebea ca profunzime.[169] în plus, tocmai în acea

vreme începeau să se formeze confreriile sufite, iar când este vorba despre grupuri, suspiciunile sunt, de regulă, mai puternice, existând o mai mare probabilitate de a se acţiona în acest sens. Atenţia negativă pe care procesul şi condamnarea lui Hallăj[170] au atras-o asupra sufismului a fost exact ceea ce sufiții înşişi ar fi vrut să evite.[171] Dar oricare ar fi fost efectul lui imediat, martiriul lui s-a dovedit, în cele din urmă, a fi o sursă de putere pentru statutul misticilor şi misticismului în sânul comunităţii ca întreg. Verdictul „niciun om nu are dreptul să rostească asemenea cuvinte" a ajuns să fie anulat încetul cu încetul în favoarea recursului „în acest caz, nu omul era cel ce vorbea"; acest enunţ constituie acum, pentru tot mai mulţi musulmani, o dovadă foarte importantă[172] că Hallāj a fost unul dintre cei mai mari Sfinţi ai islamului, slujind în acelaşi timp ca demonstraţie a faptului că sufiţii nu sunt întotdeauna direct responsabili pentru ceea ce spun.

Ceea ce a dobândit Hallāj în mod potenţial s-a putut concretiza doar pe baza unei recunoaşteri mai ample a sufismului, care s-a înfăptuit treptat pe parcursul următorilor 200 de ani. S-a ajuns aici cu ajutorul unor tratate sufite mai simple[173], care au putut sluji drept punţi între mistici şi comunitate ca întreg. Dar această recunoaştere se datorează înainte de orice unui eveniment ce s-a petrecut în viaţa unei foarte distinse autorităţi exoterice din cea de-a doua jumătate a secolului al XI-lea, al-Ghazālî, care a resimţi intens necesitatea sufismului. El a ajuns să

aibă acces nemijlocit la adevărul că un suflet inteligent, în care sferele superioare ale inteligenţei sunt în proces de trezire, nu poate ignora multele aspecte pe care exponenţii mai exoterici ai religiei le lasă neexplicate, fiindu-le complet necunoscute. Lipsindu-i dimensiunea mistică, un asemenea suflet se va afla în pericolul de a judeca aspru religia şi de a se crampona de o poziţie sceptică, ceea ce i s-a şi întâmplat lui Ghazālî. După ce a devenit unul dintre principalii teologi şi jurişti din Bagdad, el a ajuns într-un moment de criză când, aşa cum ne spune, timp de aproape două luni s-a îndoit de adevărul religiei. Ceea ce l-a salvat a fost contactul cu sufismul; în tratatul său autobiografic „Cel ce te scoate din eroare[174] există afirmaţia că sufismul este singurul antidot de încredere împotriva scepticismului, fiind şi cel mai elevat aspect al religiei. Cea mai amplă şi mai bine-cunoscută operă a lui, „Renaşterea ştiinţelor religioase” [175], a fost scrisă ca o modalitate de a reaminti întregii comunităţi predispoziţia mistică ce a caracterizat islamul pe vremea Profetului şi a însoţitorilor săi. Dar nu toate aceste scrieri au fost scrise pentru oricine. În tratatul său despre Numele Divine[176], el merge până acolo încât să spună că invocarea Numelui *Allāh* este un mijloc de deificare (*ta'alluh*), iar în „Firida Luminilor”[177], el expune doctrina despre Unitatea Fiinţei cu o neabătută francheţe.

Dacă se poate spune că, mai mult decât oricine altcineva, Ghazāli a pregătit calea pentru ca sufismul să fie recunoscut [de întreaga comunitate],

contemporanul său mai tânăr ‘Abd al-Cādir al-Jilāni (în vârstă de 33 de ani la moartea lui Ghazālî, din 1111) a fost cel care a făcut ca recunoaşterea să fie întru totul efectivă. Ca şi predecesorul lui, Abd al-Cādir a fost un fel de autoritate exoterică şi aflăm că, în clipa când a intrat, în sfârşit, într-o confrerie sufită, unii dintre ceilalţi iniţiaţi erau oarecum iritaţi de prezenţa unui jurist [al şcolii] *Hanbali* în mijlocul lor. Ei nu aveau de unde să ştie că pentru următoarele opt secole şi mai bine – adică până în zilele noastre – acest novice urma să fie cunoscut ca „Sultanul Sfinţilor”. Nu ar fi greşit, probabil, să spunem că, de la moartea Califului Ali, nimeni nu a mai exercitat personal o influenţă spirituală atât de vastă precum ‘Abd al-Cādir. Darurile lui lăuntrice s-au revărsat în parte spre exterior sub forma darului unei elocinţe extraordinare. Astfel, vreme de mulţi ani, el a ţinut discursuri cu conţinut mistic în apropierea uneia dintre porţile Bagdadului. Respectivele discursuri erau ascultate nu doar de musulmani, ci şi de evrei şi creştini, mulţi dintre aceştia convertindu-se [ulterior] la islam prin intermediul sufismului, iar confreria din care făcea parte s-a răspândit în aproape toată lumea islamică în decursul unei singure generaţii de la moartea sa.

Înfiinţarea confreriei (*tariqah*) Qādiri, ca o ramură a mai vechii confrerii *Junaydi* în care ‘Abd al-Qādir însuşi fusese iniţiat, a fost urmată de înfiinţarea de ramuri ale altor confrerii mai vechi. Confeeria *Chishti*, înfiinţată de Mu’în ad-Din Chishti (mort în 1236), contemporanul mai tânăr al lui ‘Abd

al-Cădir, a devenit una dintre cele mai răspândite confrerii sufite din India.

Tot acestei epoci îi aparţine Jalāl ad-Din Rumî (mort în 1273), cel mai mare poet mistic persan, a cărui confrerie *Mawlawi* (*Mevlevi*) a fost menţionată deja în legătură cu dansul sacru. Dar confreria care se aseamănă cel mai mult cu *tariqah-ul* lui ‘Abd al-Cādir în privinţa răspândirii este cea a lui Abu-Hasan ash-Shādhilî (mort în 1258). Amândouă confreriile au fost mai răspândite decât pare, deoarece majoritatea confreriilor înfiinţate sub diverse nume în ultimii 600 de ani provin, de fapt, din una dintre acestea două.

Abu Madyan Shu’ayb şi Muhyi’d-Din ibn ‘Arabi, două figuri remarcabile ale acestei epoci, sunt, fără îndoială, egali[178] ca importanţă cu cei patru pe care tocmai i-am menţionat. Abu Madyan s-a născut la Sevilla, dar apoi a plecat în Orient, aflându-se la Bagdad în timpul vieţii lui ‘Abd al-Cādir, despre care se spune că l-ar fi investit cu mantaua iniţiatică (*khirqati*). În cele din urmă, el a revenit în Occident, petrecându-şi ultimii ani de viaţă în Algeria, ţară asupra căreia, într-un anumit sens, el încă stăpâneşte din mormântul său situat în apropierea oraşului Tlemcen.

Muhyi ‘d-Din ibn ‘Arabi poate fi considerat ca moştenitorul lui Abu Madyan, căci el s-a aflat într-o legătură strânsă cu câţiva dintre discipolii săi şi vorbeşte întotdeauna despre el cu mare respect, numindu-l uneori „şeicul meu”. Mai mult, deşi ei nu s-au întâlnit niciodată, legătura spirituală dintre ei a

fost confirmată când, încă tânăr fiind, Muhyi ‘d-Dân a primit darul levitaţiei. El ne povesteşte că, într-o zi, imediat după ce şi-a spus rugăciunea de seară acasă la Sevilla, a început să se gândească la Abu Madyan şi să fie copleşit de dorinţa de a-l vedea. După câteva minute, la el a venit cineva, salutându-l şi spunându-i că tocmai şi-a încheiat rugăciunea de seară la Bugia, în Algeria, împreună cu Abu Madyan care i-a spus să meargă imediat la Ibn ‘Arabi şi să-i spună: „În ceea ce priveşte întâlnirea noastră în spirit, toate bune şi frumoase, dar în privinţa întâlnirii noastre în carne şi oase în această lume, Dumnezeu nu o va îngădui. Cu toate acestea, să fie liniştit, căci momentul menit întâlnirii dintre el şi mine este în grija şi îndurarea lui Dumnezeu” [179].

Alt moştenitor spiritual întru totul remarcabil al lui Abu Madyan a fost ‘Abd as-Salām ibn Mashish, care nici el nu pare să se fi întâlnit cu maestrul, legătura fiind asigurată de un intermediar. Ibn Mashish a fost maestrul lui Abu ’1-Hasan ash-Shādhilî şi, împreună cu Abu Madyan, ei acoperă trei generaţii ca o triadă care demonstrează – dacă mai era nevoie de vreo demonstraţie – relativa neimportanţă a condeiului în sufism. Ca scrieri, ei nu ne-au lăsat decât câteva poeme, aforisme şi litanii[180]. Cu toate acestea, de-a lungul secolelor şi până astăzi, generaţiile succesive de sufiţi afirmă unanim anvergura ieşită din comun a acestor maeştri şi este de neconceput ca vreun erudit să fie de altă părere, indiferent cât de mare i-ar fi acribia în documentare.

Pe de altă parte, contemporanul lor Muhyi ‘d-

Din a fost cel mai prolific dintre toţi scriitorii sufiti. El insistă că intenţia lui nu era de a scrie, actul fiindu-i impus cu forţa. Numai scriindu-şi una sau alta dintre lucrări putea să-şi găsească pacea, să domolească focul inspiraţiei speciale care îl îmboldea să o scrie, pretinzând a nu fi scris nimic decât sub o asemenea presiune. Conştient de autoritatea de care se bucura, îi era teamă că, în următorii ani, i se vor atribui scrieri care nu sunt ale lui – o teamă ce s-a dovedit a nu fi deloc lipsită de temei. Cu puţin timp înaintea morţii, el a alcătuit lista celor 270 de opere ale sale, împărţite în patru grupe. Un grup este format din cărţi pe care „Adevărul Prea-înalt mi-a poruncit, în inima mea, să le aştern pe hârtie, dar despre care nu mi-a dat încă poruncă să le dau în vileag omenirii". Dintre aceste 176 de lucrări, ne-au parvenit doar 16, multe dintre operele pe care nu le-a tăinuit deliberat părând a se fi pierdut şi ele. Ceea ce a supravieţuit este totuşi o comoară de proză şi poezie ce a exercitat o influenţă colosală asupra sufismului de atunci încoace. Cea mai citită şi mai comentată operă a lui, „înţelepciunea Profeţilor"[181], având 27 de capitole, unul pentru fiecare Profet, „i-a fost dată" într-o singură noapte, când avea deja 65 de ani. Aici, ca şi în alte lucrări, el înfăţişează doctrina despre Unitatea Fiinţei într-o manieră atât de explicită şi, adesea, atât de provocatoare, încât anumite autorităţi exoterice – pentru a nu mai pomeni anumiţi specialişti occidentali – au presupus în mod fals că ea reprezintă propria lui şcoală de gândire „originală".

Alţii, concentrându-se exclusiv asupra acestei lucrări, l-au considerat, în mod la fel de eronat, mai degrabă un filosof decât un mistic.

Cea mai amplă dintre lucrările sale care ne-au parvenit, *Revelaţiile de la Mecca*[182], intitulată astfel deoarece el se afla la Meca în clipa când „Îngerul Inspiraţiei" i-a poruncit s-o înceapă, cuprinde 565 de capitole şi este publicată în patru volume masive. Ea abordează teme foarte variate: pe lângă materialul despre doctrinele centrale ale sufismului şi despre ştiinţele de tip cosmologic şi de alte tipuri care se află, ca să spunem aşa, la hotarele sufismului, ea conţine multe date despre vieţile confraţilor lui mistici, fiind una dintre principalele surse de informare despre propria lui viaţă. Această operă, împreună cu unul sau două tratate mai scurte[183], ne lasă impresia pregnantă că avem de-a face cu un mistic în sensul deplin al cuvântului, un om al recluziunii spirituale şi al rugăciunii continue, cineva care a fost recunoscut ca Sfânt încă din timpul vieţii, ba chiar de tânăr, un vizionar întrecut doar de Profeţi, un om cu o tulburătoare prezenţă spirituală, la care veneau regi şi prinţi pentru a-i cere sfatul, sfat oferit cu o sinceritate implacabilă şi neînfricată. În plus, a fost în destinul lui să călătorească adesea în locuri îndepărtate[184], în timpul vieţii sale contactele personale fiind cel puţin la fel de importante ca şi scrierile sale pentru a-i face simţită prezenţa.

Caracteristica esenţială a perioadei pe care o avem în vedere a fost recunoaşterea sufismului ca o parte integrantă a islamului şi, în consecinţă,

reintegrarea sufismului în comunitate, în măsura în care aşa ceva era posibil în epoca unor depline „cristalizări" exoterice care nu existaseră la început. Se poate spune că următoarea afirmaţie, ce aparţine unui jurist eminent[185] din secolul al XIV-lea, exprimă ceea ce era acum acceptat de toată comunitatea: „Există trei ştiinţe ce privesc religia: jurisprudenţa (*fiqh*) pe care „Rostirea sfântă tradiţională" transmisă de fiul lui 'Umār[186] o numeşte *islam* (supunere), principiile teologice (*uşul ad-din*)[187], care sunt numite *imān* (credinţă), şi misticismul (*taşawwuf*) pe care Tradiţia îl numeşte *ishān* (desăvârşire), în privinţa oricărui alt lucru, el trebuie făcut să se conformeze uneia dintre aceste trei categorii, altminteri el nu ţine de domeniul religiei" [188].

Recunoaşterea necesită, în schimb, accesibilitatea, ceea ce presupune organizare, iar răspândirea confreriilor, ca şi deschiderea lor tot mai mare, care a permis „sângelui dătător de viaţă" să circule mai liber în „corpul" islamului ca întreg, ar fi putut să fie dăunătoare pentru calitatea misticismului islamic, dacă nu am şti că gradul de accesibilitate a confreriilor nu poate fi niciodată total. S-ar cuveni, poate, să citām sfatul pe care, vorbind despre sufism, rectorul Universităţii Azhar din Cairo l-a dat studenţilor musulmani la începutul secolului al XIX-lea, deoarece faptul de a fi la conducerea celei mai importante instituţii de învăţământ din islam te transformă cumva într-o autoritate pentru întreaga lume islamică:

„Tezaurul tradiţional al sufismului se împarte în

două categorii. Una dintre acestea vizează disciplinarea caracterului şi efortul de a-l face să-şi însuşească toate regulile de conduită spirituală. Acestei categorii îi aparţin cărţi precum *Ihya* lui Ghazālî. […] Acest tezaur tradiţional este limpede ca lumina zilei, fiind la îndemâna oricui care dovedeşte o oarecare râvnă la învăţătură. În cealaltă categorie, maeştrii sufiţi sunt preocupaţi cu dezvăluirea unor taine şi cu percepţii spirituale nemijlocite de care au parte prin intermediul Manifestărilor Divine, ca în scrierile lui Muhyi 'd-Din ibn 'Arabi şi Jili[189] şi ale altora de aceeaşi factură. Acest tezaur tradiţional este prea abscons pentru a fi înţeles de cineva care nu a avut parte de experienţe fie şi numai parţial similare cu ale lor. În plus, se poate întâmpla ca felul lor de a se exprima să nu transmită în mod adecvat semnificaţia pe care au avut-o în vedere, astfel că, dacă mesajul este luat *ad litteram*, el poate contraveni oricărei evidenţe logice. Prin urmare, este mai bine să nu pătrundem nechemaţi în acest domeniu, lăsându-i pe maeştrii lui să se bucure de poziţiile lor privilegiate".[190]

Autorul nu menţionează numele lui Hallāj, dar este mai mult ca sigur că s-a gândit la el când a făcut remarcile de încheiere, căci, dacă Hallāj n-ar fi făcut ca sufismul să fie recunoscut ca o necesitate în sânul islamului, ar fi, desigur, adevărat să spunem că, pe fundalul acestei recunoaşteri, sufismul a putut să-şi revendice dreptul la un anumit caracter de exclusivitate şi mister, deoarece la Hallāj acest aspect era indicat fără greş ca o realitate inevitabilă, ce nu mai era personificată doar prin eremiţi aproape nevăzuţi, ci de o celebritate consacrată în timp, o celebritate al cărei caz a fost rejudecat de fiecare generaţie şi în legătură cu care comunitatea resimţea

o vinovăţie colectivă ce trebuia ispăşită.

Structura firească şi inevitabilă a oricărei confrerii mistice este cea a cercurilor concentrice şi cu cât misticismul se va bucura de o recunoaştere mai largă, cu cât va fi el mai bine organizat, cu atât va fi mai clară această structură. Pe lângă membrii ei cei mai importanţi, pe lângă cei care sunt iniţiaţi dar nu sunt „călători", fiecare mare ordin sufit are la periferia lui un număr deloc mic – uneori chiar mii de bărbaţi şi femei care, fără a fi propriu-zis iniţiaţi, caută binecuvântarea şi călăuzirea şeicului în privinţa săvârşirii riturilor facultative pe lângă cele ce sunt obligatorii. O asemenea călăuzire include adesea transmisia unei litanii destinate recitării regulate. Prin litaniile lui, sufismul pătrunde în lumea islamică din exteriorul confreriei, într-o măsură ce poate fi parţial estimată prin faptul că *Dalā'il* al-*Khayrāt*, un manual al invocaţiilor şi binecuvântărilor asupra Profetului, manual alcătuit de un seic din confreria *Shādhili* în secolul al XV-lea este, poate, după Coranul însuşi, cartea cu cea mai largă răspândire în lumea islamică. Referindu-se în general la această revărsare a sufismului – la funcţia lui ca inimă a religiei, am putea spune –, un specialist occidental în manualele de rugăciune islamice din epoca modernă scrie:

> „Când am cumpărat cărţile (de rugăciuni), doream să evit lucrările mai esoterice destinate vieţii lăuntrice a confreriilor de dervişi, interesându-mă care anume cărţi se vindeau bine. Chiar şi aşa, cele mai multe cărţi s-au dovedit a fi legate de una sau alta

dintre confreriile care au jucat şi încă joacă, în aceste zile când ele intră în clandestinitate[191], un rol atât de mare în viaţa islamului. Pentru cineva care caută instrucţiuni pentru rugăciune, în afara instrucţiunilor referitoare la ritul de rugăciune zilnic, este aproape imposibil să ocolească lucrările legate de unul sau altul dintre aceste ordine. Cum ele au devenit ilegale în Turcia, este o penurie de asemenea materiale religioase la Istanbul, odinioară un centru atât de bogat". [192]

Un alt fel în care sufismul se revarsă în lumea islamică din exteriorul confreriilor este prin morţii lui şi acest lucru dovedeşte, mai clar decât orice altceva, statutul central al sufismului în cadrul religiei ca întreg. Cât timp trăieşte, un Sfânt aparţine, mai presus de toate, discipolilor săi şi, apoi, în chip tainic, prin prezenţa lui, comunităţii ca întreg, dar, odată mort, prezenţa lui nu mai este secretă şi aproape că nu există regiune în împărăţia islamului care să nu se afle sub patronajul spiritual al unui sfânt sufit. Desigur, nu toţi [sfinţii] cei mari şi-au atras devoţiunea oamenilor într-o măsură egală[193], dar mormintele multora dintre cei menţionaţi în această carte şi ale multor altora nemenţionaţi sunt locuri de pelerinaj[194] care-i atrag pe oamenii veniţi de la mari depărtări.

Ultimul citat ne-a adus în acest secol mai curând decât intenţionam. Pentru a reveni preţ de o clipă la perioada care a urmat imediat după marea cristalizare a ordinelor sufite, trebuie să menţionăm două lucrări foarte importante, ele fiind printre cei mai des consultate şi citate în cercurile înalte ale sufismului, unde constituie şi un prilej de meditaţie.

Prima este al-*Hikam* (literalmente „înţelepciunile"), o colecţie de aforisme scrise de Ibn ‘Aţă Allāh al-Iskandari[195] la sfârşitul secolului al XIII-lea[196]. Ultima parte a numelui său indică faptul că era din Alexandria, care a fost unul dintre primele centre ale ordinului (*tariqah*) *Shādhili*[197]. Până astăzi, cel mai venerat monument al oraşului este moscheea cu sanctuarul unde se află mormântul lui Abu ’1-Abbās al-Mursî, succesorul întemeietorului acelui ordin. Ibn ‘Aţā’ Allāh a fost discipolul lui Abu ‘l–‘Abbās şi este aproape sigur că aceste aforisme constituie, chiar dacă numai indirect, o parte importantă a moştenirii provenite de la marele Abu ’1-Hasan însuşi.

Al doilea dintre aceste texte, care provine de la începutul secolului al XV-lea, este al-*Insān al-kāmil* („Omul Universal"), lucrare despre care am vorbit deja şi care îi aparţine lui ‘Abd al-Karim al-Jili[198] – o expunere deosebit de limpede, succintă şi profundă a doctrinei sufite.

Până nu demult, majoritatea specialiştilor tindea să creadă că Jilî a fost ultimul mare mistic al islamului. În privinţa perioadei de timp dintre epoca lui şi a noastră, ar fi fost cazul să se recunoască faptul că există unul sau doi mistici care se apropie de însemnătatea vechilor maeştri – de exemplu, Ahmad Zarruq[199], care era considerat de contemporanii săi, mai ales în Libia unde şi-a petrecut ultimii ani de viaţă, ca un Ghazālî al epocii sale. Specialiştii moderni au cunoştinţă şi de ‘Abd al-Ghanî an-Nābulusi[200], fără, însă, a-i recunoaşte adevărata valoare. Pe lângă faptul că a scris nişte

comentarii profunde asupra lucrării *Fuşuş* al-*Hikam* de Ibn ‘Arabi şi despre *Khamriyyah* („Cântecul Vinului”) de Ibn al-Fārid, era el însuşi un poet autentic[201]. Dar asemenea figuri nu au reuşit să scoată această epocă de sub condamnarea pe care au pronunţat-o asupra ei specialiştii occidentali, unul mai abitir decât altul.

Lumea occidentală a fost atâta vreme sub dominaţia umanismului, încât cei care scriu despre sufism emit judecăţi asupra lui conform unor standarde umaniste şi deci antimistice. Educaţia primită ne face să credem că, de prin secolul al XVI-lea încoace, Orientul a început să „stagneze” în timp ce Occidentul s-a „dezvoltat” şi a „progresat”. Dar se uită mereu că, orice ar putea să însemne acest ultim cuvânt, există o anumită semnificaţie pe care nici cei mai fanatici dintre progresişti nu au luat-o vreodată în calcul, iar această semnificaţie este „progresul legat de cealaltă lume” [202], singurul tip de progres pe care misticismul poate să-l recunoască. În privinţa acuzaţiei de „stagnare”, în cazul sufismului asta înseamnă că el nu a produs „gânditori originali”, ceea ce ne face să revenim la primul capitol. Dacă luăm cuvântul „original” în sensul său modern, atunci această presupusă slăbiciune este un punct forte – o fermitate care nu îngăduie devierile către manifestări de tip individualist, în cadrul cărora noutatea este mai importantă decât adevărul. Cât despre originalitatea în sensul ei adevărat, cu alte cuvinte despre contactul direct cu Originea, perpetuarea ei este tema deja citatei promisiuni:

„Pământul nu va fi lipsit niciodată de patruzeci de bărbaţi ale căror inimi sunt precum inima Prietenului Celui Preamilostiv”, căci termenul arab *khalil* (prieten) sugerează contactul intim sau, mai precis, întrepătrunderea[203]. Am putea să citäm şi „Rostirea sfântă tradiţională” potrivit căreia: „Dumnezeu va trimite poporului său la fiecare o sută de ani pe cineva care să îi revigoreze religia”, căci nu poate să existe o revigorare fără o întoarcere la sursa de inspiraţie. Pentru sufiţi, aceste promisiuni garantează împlinirea. Pe de altă parte, specialiştii occidentali se vor preocupa mai mult de ceea ce numesc „dovezi obiective”. Dar sunt ei capabili să le evalueze? Nu că ei ar ignora conceptul tradiţional de originalitate; oameni precum Nicholson, Massignon şi Arberry au înţeles foarte bine în principiu semnificaţia acestui concept şi, chiar dacă gândirea lor ar putea fi derutată de anumite prejudecăţi nu foarte adânci în favoarea parodiei moderne, este neîndoios că ei căutau şi preţuiau ei la marii sufiţi tocmai adevărata originalitate. Cu toate acestea, deşi ei nu se înşelau presupunând că ea este rezultatul inevitabil al măreţiei spirituale, ceea ce nu au priceput până la capăt – sau ceea ce, uneori, au uitat – a fost faptul că manifestările contactului direct cu Originea sunt infinit de variate. Cu alte cuvinte, felul în care concepeau adevărata originalitate era prea mărginit şi nu este deloc sigur că ei pot să recunoască această originalitate în toate formele ei.

Totuşi, aceste neajunsuri nu constituie decât o cauză secundară a nedreptăţii despre care vorbim[204].

În privinţa cauzei primare, trebuie să recunoaştem că verdictul semioficial al orientaliştilor asupra sufismului din ultimul secol se bazează, în principal, pe informaţii inadecvate. Sufismul este secret prin chiar natura lui şi poate fi nevoie de timp pentru ca profunzimile lui să devină manifeste, în vreme ce mizeria[205] se ridică imediat la suprafaţă. Arberry, de exemplu, s-a referit la sufism spunând că se afla „în agonie" încă din secolul al XVI-lea, generalizând într-o asemenea măsură încât să afirme că, „deşi confreriile sufite au continuat – în multe ţări chiar şi azi – să suscite interesul şi loialitatea maselor ignorante, niciun om educat nu le-ar lua apărarea"[206]. Totuşi, când şi-a îndreptat apoi atenţia asupra şeicului Ahmad al-'Alawî, care a murit în 1934, a recunoscut nestingherit că era un om „a cărui sfinţenie amintea de epoca de aur a misticilor medievali" [207]. Alţi eruditi au făcut afirmaţii similare[208]; şi putem spune fără teama de a fi contrazişi că tratatul lui despre simbolismul literelor alfabetului este unul dintre cele mai profunde texte din toată literatura sufită. Mai mult – iar acest lucru este extrem de important în contextul de faţă –, scurta, dar captivanta descriere pe care o face propriei sale căi spirituale ne îndreptăţeşte să credem că şeicul lui, Muhammad al-Buzadi, a fost, ca şi el, un mare ghid spiritual. Aici nu este vorba despre pietate filială. Şeicul al-'Alawî era prea obiectiv, cu un simţ prea acut al respectării adevărului, mai ales într-o chestiune atât de importantă precum statutul spiritual[209], pentru a îngădui sentimentelor să-i

umbrească judecata. De fapt, el nici măcar nu se orientează spre elogiul maestrului său, ci ne spune pur şi simplu ce a zis şi ce a făcut. Rezultatul, în ceea ce ne priveşte, nu este doar impresia, ci şi certitudinea că avem în faţa noastră un autentic maestru al sufletelor. Cu toate acestea seicul al-Buzadi nu a lăsat lucrări scrise şi este necunoscut specialiştilor occidentali sau a fost până relativ recent. Deşi era limpede un om de mare prestigiu spiritual, şeicul său, Muhammad ibn Qaddur al-Wakalî, a fost tot atât de neglijat. Şeicul al-Buzadi le-a povestit discipolilor săi cum şi-a găsit maestrul cu ajutorul unei viziuni extraordinare în care marele Abu Madyan i-a apărut spunându-i să plece din Algeria în Maroc. Acesta ne face să revenim la veriga anterioară a lanţului iniţiatic, la însuşi fondatorul confreriei *Darqāwi*, căci Muhammad ibn Qaddur era nepotul spiritual al lui Mulāy[210] al-'Arabi ad-Darqāwî, „Şeicul şeicilor noştri", aşa cum este el numit de mulţi sufiţi din nord-vestul Africii şi din alte părţi chiar şi în ziua de azi. Scrisorile acestui maestru sufit au fost deja citate în capitolele anterioare[211]; ca şi autobiografia lui Alawî, ele ne lasă cu certitudinea că şeicul autorului, Mulāy, Ali al-Jamal, era şi el un mare maestru. Nu ar fi exagerat să spunem că avem aici, pe această filieră spirituală, două perechi succesive de şeici – Ali al-Jamal şi al-'Arabi ad-Darqāwî, şi apoi, după două generaţii, Muhammad al-Buzādi şi Ahmad al-'Alawî – care nu sunt cu nimic mai prejos decât înaintaşii lor din secolul al IX-lea, Sari şi Junayd; în toate cele trei

cazuri este aproape sigur că al doilea şeic din fiecare pereche a fost, pentru secolul lui, „înnoitorul” promis de Profet[212]. Discrepantele nu ţin de înnoitori ca atare, ci de contextele respective, [în care au trăit]. Este incontestabil că nivelul general de spiritualitate era mult mai înalt în primele secole decât în cele care au urmat. Junayd a fost ca un vârf înconjurat de alte vârfuri şi de povârnişuri line, dar, chiar dacă vârfurile sufismului rămân constante şi nu scad în înălţime, povârnişurile înconjurătoare sunt tot mai abrupte.

Şeicul ad-Darqāwi a avut totuşi mulţi discipoli remarcabili, pe unii dintre ei recunoscându-i chiar el încă din timpul vieţii ca şeici autonomi[213]. Dar, aşa cum era de aşteptat, scrisorile lui nu insistă atât asupra posterităţii sale, cât asupra înaintaşilor. Practic, una dintre caracteristicile lor cele mai frapante este că ele ne fac să conştientizăm mereu ceea ce s-ar putea numi vibraţiile lanţului succesiunii spirituale graţie multelor şi aleselor citate pe care autorul le dă din înaintaşii lui spirituali.

Mulţi dintre şeicii care formează verigile acestui lanţ spiritual şi ale altor asemenea lanţuri, care străbat timpul din secolul al XVIII-lea până la secolul al XIV-lea şi dincolo de el, au lăsat scrieri care există doar în câteva manuscrise[214], fiind până acum necunoscute specialiştilor occidentali.

Există însă semne că atât în Orient, cât şi în Occident se fac eforturi pentru a recupera ceva din această moştenire.

Poate că ar fi nimerit, chiar cu riscul de a fi

abrupţi, să încheiem acest capitol, şi împreună cu el cartea, în această notă de expectativă. Nu trebuie să uităm, însă, că scrierile nu sunt o caracteristică esenţială a sufismului. Întrebarea fundamentală ce trebuie pusă în contextul acestor ultime paragrafe nu este „Cât de multe tratate sufite de mare importanţă s-au scris în aceste ultime secole?", ci „A continuat sufismul să fie un mijloc eficace pentru reintegrarea omului în Originea lui Divină?" Şi, chiar dacă este adevărat că tot mai puţini oameni pot să profite de ceea ce are de oferit sufismul, nu ne putem îndoi că răspunsul la ultima întrebare este afirmativ.

NOTE

În privinţa pronunţiei literei arabe *h*, ea este un *h* aspirat cu putere; *d*, *ş*, *ţ*, *z* sunt pronunţate oarecum apăsat din spatele gurii; *q* este un *k* gutural; *th* este ca *th* în cuvântul *think*, *dh* ca *th* în cuvântul *this*, *gh* este ca un *r* franţuzesc, *kh* ca *ch* în cuvântul scoţian *loch*, ţine locul literei *ayn* care este rostită îngustând canalul la baza gâtului şi apoi forţând expiraţia să iasă prin el. la mijlocul sau la sfârşitul unui cuvânt ţine locul unui *hamzah* care marchează o întrerupere a continuităţii în respiraţie. Cum în limba engleză sunetele vocale iniţiale sunt de regulă pronunţate cu un *hamzah*, *hamzah*-ul iniţial nu a fost transcris aici, de exemplu, *Ahmad*, nu *Ahmad*. La începutul unui cuvânt este un apostrof indicând o

vocală elidată, de exemplu, *bismi' Llāh* (prima vocală a Numelui Divin *Allāh* este întotdeauna elidată, cu excepţia cazului când se află la începutul unei propoziţii sau când Numele apare singur).

Vocalele scurte a, i, a sunt ca sunetele vocalice din sat, *sit, scot*; *a* (sau ā, scris astfel pentru a indica o diferenţă în ortografierea arabă, dar nu în pronunţie) este ca sunetul vocalic din *bare*, dar consoanele velare de lângă el îl fac să sune ca vocala din *bar*, î şi *u* sunt ca sunetele vocalice din *seen* şi *soon*, sunetul *a y* este între sunetele vocalice din *sign* şi *sane*, *aw* este precum sunetul vocalic din *cow*.

Persoanele sunt listate după numele lor de familie cu excepţia cazului când sunt mai bine cunoscute după prenume, ca aici, sau după un alt nume.

Index de persoane, titluri de cărţi (cu caractere cursive), locuri etc.

A Arhanghel, 41
Abd al-Cădir al Jilâni 156, Affär (Hasan ibn Muhammad)
160 – 162, 173 169
Abü Bakr, *primul Califi*, 144 Austin (Ralph) 163
Abü Hurayrah, 148 Avatăra, 41 – 42
Abü T'Abbâs al-Mursï, 174 Azhar, 168
Abu Madyan, 161 – 163, 180
Abù Nu aym 151 e
Abù Yazând, 156 Bagdad, 108, 159, 162
Adam, 140 Basra, 149, 152

A’ishah, 41 Bernard, *Sfântul*, 24
Akhbăr al-*Hallăj*, 105 *Bughyat* al-*Mushtăq* 127
Alawî, 100, 154, 178 – 179, 181 Bukhârî, 148
Alep 165 Bùzïdi, 179 – 181
Alexandria, 174
Algeria, algerian, 162, 180
Alt al-Jamal, 92, 181 Cairo, 168
Alt ar-Rida 172 Călătoria Nocturnă 44, 53
Alt, *al patrulea Califul*, 149 – Ceasul, 44
150, 160, 181 Cezar 32
Arabia Saudită 171 Chartres, 20
Arberry (AI.) 155, 158, China, 15
177 – 178 *Chishti*, 161
Copacul Vieţii 52 Ghazăli, 9 – 10, 70, 158 – 160.
Coran, 25, 34 – 35, 39, 42, 45, 168, 175
51 – 52, 62, 67, 74, 81, 89 – Guénon (René) 66, 70
90, 110 – 111, 113, 156
Córdoba, 18 H
Creştin, creştinism 18, 20, Habib al-Ajami 150, 152 24 – 25, 29, 32, 143, 161 Hallăj, 65, 70, 105, 156 – 158.
D 169, 177
Hampi, 20 *Dală ilal-Khayrăt* 170 Harrăq (Muhammad) 127
Damasc 166 Hasan ai. Basrî 149
Danner (Victor) 60, 173 Hasan ibn. 150
Dâră Shikoh 141 Hâtim al. Asamm 133
Darqăwî, 90, 92 – 94, 101, 120, m
181 – 182, *J A.J.*

Hdyat al-*Awitya* 151 Dâwudattă î, 152 *.
— Hindus, hinduism, 11, 20, 29.
Dhü n-Nùn al-Misrï 121 t
41 – 42
Dominic, Sfântul 25, 1
4 7 Z7 – 7 L M *Hizb* al-*Bahr* 163
ad-*Durrat* al-*Fakhtrah* 163
Hottinger, Arnold, 179 E Hristos (vezi Iisus Hristos)
Egipt 66, 121 Hu» wâri > 59 139 146 > 156 – 158
Encyclopaedia of Islam 178 Hushaymî (Ahmad) 175
Esenţa, 12, 24, 29, 32, 42, 78, j
86, 94, 154 Evanghelii 29, 62 în al-Rând 123, 175
Evrei 161 Ibn Arabi, 68, 144, 161 – 162.
168, 175, 177
F Ibn' Aţă Allāh, 173 – 174
al-*Fătihah* 33 Ibn Khaldùn, 59
Fântâna Vieţii, 67, 69, 82 Ibn Mashish, 163
Francisc, Sfântul, 24 Ibn Qaddur 180 – 181
Fushanji, 59 Ierusalim, 44, 48
Fuşăş al-*Hikam*, 175 *Ihvă Ulüm* ad-*Din* 159
al-*Futühât* al-*Makkiyyah* 165 Iisus Hristos 100, 146
Ioan, Sfântul, 146° *In the Tracks of Buddhism* 53
Gabriel, 157, 167 India, 30, 141, 161
Gairdner, W.H.T., 160 Iudaism, 25
Î Medina, 46, 150, 171
Înviere, 9 Meshhed, 172

Mishkăt al-*Anwār* 160
J Muhammad (sau Profetul.
Jibril, 31 Mesagerul) 26 – 27, 31 – 35.
Jâlî, 96, 168, 174, 177 41" 46, 48 – 51, 55 – 61, 70, 76.
Junayd, 145, 154 – 157, 173, 177, 78, 80, 89, 94, 135, 149, 153
181 – 182 Moise, 26, 60, 67
Junaydi, 161 Moşul, 166
al-*Munqidh min* ad-*Dalăl* 159
K *Muqaddimah*, 60
Ka'aba 47 Murcia, 166
Kalăbădhî, 155, 158 Musa l-Kâzim 172
Kăshănî, 68
Kashfal-Mahjuh 139, 156 – 158 N
al-*Khamriyyah* 123, 175 Năbulusî, 175
Kharrâz, 151 Naşi (Sayyid Husayn) 165
Konya, 166 *The Necessity for the rise of the Term Sufi*, 60
L Neoplatonism, 14
Latin, 64 Nicholson, R.A., 157 – 158, 168.
Layla, 72, 127 174, 177
Letters of a Sufi Master, 24, 90, 92 °
Libia, 175 Omul Universal, 174
The Life, Personality and Writings of dl-Junayd, 156 al-*Luma 157* Padwick (Constance) 171
Paradis, 48, 54
M Pecetea lui Solomon, 73 – 74, 76
al-*Maqşad* al-*Asnă* 159 Persia, persan, 172
Marocan, Maroc, 90, 127, 181 Petru, Sfântul,

146 Ma’ruf al-Karkhî 172
Massignon (Louis) 177 – 178 Q
Mawlawi, 118, 161 *Cădirî*, 161 – 162
Meca, 44, 46 – 48, 52, 104, *The Quranic Symbolism of* 165 – 166, 171 *Water*, 109
Qushayrï, 121, 133, 145, 153, *Studies în Comparative Religion*, 155 18, 60, 109
Studies în Islamic Mysticism, R 168, 174
Räbi’ah, 139, 152, 156, 176 *Subki*, 166, 169
Ramadan, 104 *cuß oßTwentieth* ar-*Rasail ad Darqawiyyah* 90 *Century*, 47, 56, 69, 87, 109, ar-*Rasail alfamaliyyah W>3* 3 154 157 175 – 176
Ruh al-*Quds* 163, 165 Sufism, 2, 5, 34, 66, 69, 109.
Rumi, 118, 161 126; 128, 136; 139> 163> 168, s 175, 178
at-*Ta arruf 15*5, 158
Sacred Art în East and West, 17
as-*Salat* al-*Mashishiyyah* 163 T
SalimlI, sultanotoman 166”.
Taj Mahal, 18, 20
Samarkand, 18.
Taoist 71
Sari as-Saqati 154 – 155, 173, 181 H Tlemcen, 162
Sarräj, 157, TT.
The Transcendent Unity of
Satana 133”.
Religions, 18
Schumann, L.O., 179
Transfigurare, 100

Schuon, Frithjof, 18, 53, 95, Turcia, turcesc, 171 112, 125, 134
Sevilla, 162, 166 U
Shadhilt, 120, 150, 161 – 163, Umăr, *al doilea Calif*, 123, 150.
174 167
Shah Jahan, 141 *Understanding Islam*, 112
Shibil, 157
Shustari 124 Y
as-*Sidq* 151 Yahyà CAbd al-Wihid) 66
Smith (Margaret) 10, 139 Yahyà Cuthman) 165 *Spiritual Perspectives and*
Human Facts, 126, 134
Stations of Wisdom, 125 Zarrùq, 175
Index de cuvinte arabe
A *faqlr*, 62
adab, 106 *falir 93 100 137*
Ahad, 88 – 89 fikr> 125 – 128
alif, *30, 97*, 106 *M1 156*
fuqară, *62 asamm*, 133 J
Furqân, *37*, 39 *ayat*, 30
(*ayn*, 67, 84, 184 G
Azâz, 127 *ghqflah*, 121
B *Ghafür*, 32
Badi, 13 H
baqa, 54, 109, 124 95, 97
barakah, 51 *hadâth*, 27
barzakh, 67 *Haqq*, 84, 87, 104
bast, 115 – 118, 121 – 124 *hayrah*, 92, 100
Huwa, 95, 120
D I

dar > *152 insăn*, 78, 147, 167
dhawq, *70 inkläs 39*
dhikr, 57, 80 – 81, 110 – 111, 118, y/r7 96
120, 125 – 128, 136 *ilm*, 84, 148
Iman, 167
F *islam*, 100, 167 *fa*, *61 istighrăq*, 29
fana, 29, 54, 84, 109, 124, 127, *iştilăm*, 123
137, 140 *istirja*, 34
J *räji un* 34
jalwah, *118 nda*, *129*
jär 152 *ridwän*, 52 – 54, 56, 129
jilwah, 118 §
K *säbiqün*, 44
ka arma, 82, 106, 127? äd 61
Khabir, 98? äfi > 108
khalil, 176? *alfw* > *123* > *156*
khalwah, 117 – 118 *salamăă*
khirqah, 19, 162 *sälikün*, 34
sallă, 55
L *Samad*, 71, 89
la iläha ilia Lldh 86, 95, 125, *shahddah*, 85 – 87,
95 – 97, 135 104 – 107, 112, 135
I-am, 30 – 31, 97, 106 *Shahid*, 104
Latif, 98 – 99 silsdah > 49
Laylat al-*Mi'räj*, 44 *sifäf*, *33*
Laylat al-*Qadr*, 44 6°-61 > 108
sufiyyah, 60
M 123 – 124, 156
majälis, 118, 183 suluk 35
mahabbah, 125 *makhäfah*, 124 *mă rifah*, 125
160

mawläy 181 *tafyayyur*, 92, 100
mim, 30, 106 *tfah*> 155
Muhit, 52 100
muqarrabün, 38 *takhallalta*, 176
murshid, 180 *tariqah*, 33, 49, 66, 118, 136.
Mustafa, 61 161, 174
mustaswif, 60 *tasawwuf*, 59, 167
mutasawwif, *tazkiyah*, 116
mutasawwifah, 60 *tiryäq*, 172
Q u *qabd*, 115 – 118, 121 – 124 *uns*, 155
quth, 181 *usülad din*, 167
R W
radiya, *ŞI wäw*, 61
Rahim, 31 – 32 *Rahman*, 31 Y
rasül, 31, 41 – 42 *yaqin*, 84

Cuprins

Prefaţa autorului 5
1. Originalitatea sufismului 7
2. Universalitatea sufismului 17
3. Cartea 29
4. Mesagerul 41
5. Inima 59
6. Doctrina 85
7. Metoda 103
8. Exclusivismul sufismului 131
9. Sufismul de-a lungul secolelor 143
Index de persoane, titluri de cărţi (cu caractere cursive), locuri etc. 185
Index de cuvinte arabe 189

COLECȚIA
ÎNȚELEPCIUNEA
INIMII
Martin Lings (Abū Bakr Sirāj ad-Dīn) (1909-2005) a fost un scriitor, cărturar şi filosof de origine engleză, discipol al lui Frithjof Schuon, fin cunoscător al islamului şi tradiției sufi.
A absolvit limba şi literatură engleză la Oxford, unde a fost coleg cu C.S. Lewis, fiind cunoscut ca un specialist autoritar în opera lui William Shakespeare.
A obținut un doctorat în limba arabă la School of Oriental and African Studies, cu o lucrare despre opera şeicului Aḥmad al-Alawī.
A fost declarat „cel mai bun biograf al Profetului Muhammad" în Pakistan şi Egipt.
*
Lucrarea de față, „Ce este sufismul ?" reprezintă o introducere în conceptele metafizice ale acestei „tradiții a Inimii", în istoria şi metodele acesteia, precum şi o enumerare a maeştrilor importanți, inspiratori ai diverselor confreriilor sufi.
*
„Sufismul înseamnă ca Dumnezeu să te facă să te stingi față de tine însuți şi să trăieşti doar în El." (Junayd)
5 948417 490098
ISBN: 978-973-111-567-2
EDITURA
HERALD

1 British Museum Ms. Or. 13453 (3).

2 Coranul (XCVII: 3). [în toată această lucrare am folosit ediţia: Coranul – trad. George Grigore, Editura Herald, Bucureşti, 2018 (*N. red.*)].

3 *Op. cit.*, Ieşirea XII: 14.

4 British Museum Ms. Or. 7561, p. 86. Întregul poem este tradus în volumul *Al-Ghazălî the Mystic* de Margaret Smith, Luzac, 1944, pp. 36-7.

5 Sau a înălţimii, care este aspectul complementar al aceleiaşi dimensiuni. Arborele Vieţii, a cărui personificare este Sfântul, este descris uneori ca avându-şi rădăcinile în Ceruri, ca nu cumva să uităm că, din punct de vedere spiritual, profunzimea şi înălţimea sunt identice.

6 În original „One-and-Only Truth" (*N. red.*)

7 Aşa şi este într-un anumit sens, dar nu în sensul la care se referă ei.

8 Asta reiese foarte clar din volumul lui Titus Burckhardt *Sacred Art în East and West*: *its Principles and Methods*, Perennial Books, Londra, 1967, la fel ca şi relaţia strânsă dintre arta sacră şi misticism.

9 Titus Burckhardt, „Perennial Values în Islamic Art" în *Studies în Comparative Religion*, *vinil*, 1967.

10 Această idee a fost împrumutată de la Frithjof Schuon, care demonstrează într-o manieră magistrală diferenţa existentă între arta sacră şi arta care este religioasă, fără a fi sacră. De asemenea, mi-am îngăduit libertatea de a o scoate din cadrul creştin, în original, fragmentul este aşa: „Când stăm în faţa unei catedrale romanice sau

gotice, simţim că suntem în centrul lumii; când stăm în faţa unei biserici construite în stil renascentist, baroc sau rococo, conştientizăm doar faptul că suntem în Europa". (*The Transcendent Unity of Religions*, p. 84).

11 Cu alte cuvinte, fără teama de expunere la vreo vibraţie străină, deoarece, din motive doctrinare şi de metodă, două perspective spirituale pot fi reciproc exclusive în anumite aspecte ale lor, deşi ele converg către acelaşi ţel. Arta sacră este, însă, un accesoriu şi, de regulă, ea nu constituie un mijloc central în realizarea spirituală. Orice pericol ce ar putea să provină dinspre arta sacră a unei alte tradiţii, alta decât cea proprie, este, aşadar, infinit mai mic decât pericolele inerente practicării unor ritualuri aparţinând unei alte religii. O asemenea violare a omogenităţii spirituale poate să provoace un şoc suficient de puternic pentru a dezechilibra sufletul.

12 Demonstrează şi – în paranteză fie spus – ineficienţa diletantismului, care corespunde cu o linie şerpuită care se mişcă uneori spre centru, iar alteori se îndepărtează de el, traversând şi revenind pe diferite raze, fără a parcurge, însă, vreuna în mod constant, în timp ce pretinde a urma un fel de sinteză a tuturor [acestor raze]. Cei care se amăgesc astfel sunt, ca să citäm un sufit din secolul trecut (şeicul ad-Darqăwî), „precum cineva care încearcă să găsească apă săpând câte puţin ici şi colo şi care va muri, în final, de sete; în schimb, cineva care sapă mereu într-un singur loc, având încredere în Domnul şi lăsându-se în seama Lui, va găsi apă. El va bea şi va da şi altora să bea" (*Letters of a Sufi Master*, Perennial Books, Londra, 1969, p. 29).

13 Un simbol este, prin definiţie, fragmentar, în măsura în care el nu va putea niciodată să surprindă toate aspectele arhetipului său. Ceea ce îi scapă în acest caz este adevărul că Centrul este infinit mai mare decât circumferinţa. Aşadar, în mintea noastră el trebuie să fie completat printr-un alt cerc al cărui centru simbolizează această lume şi a cărei circumferinţă simbolizează Infinitul omniprezent.

14 *Op. cit.*, p 285.

15 Coranul vorbeşte cu vocea Divinităţii nu doar la persoana întâi (atât la singular, cât şi la plural), dar şi la persoana a treia, uneori trecând de la una la alta în două propoziţii consecutive, ca în cazul de faţă.

16 *Op. cit.*, V: 48.

17 Sintagma ,,Rostire tradițională,, va fi scrisă cu majusculă atunci când traduce termenul hadith, care semnifică ad litteram ,,o rostire lăsătă ca moștenire,, (de căte Profet sau de către unul dintre Însoțitorii săi, cu referire la el) (N.red.)

18 *Op. cit.*, II 143.

19 La fel ca hinduismul şi iudaismul, islamul face o distincţie clară între Revelaţie şi inspiraţie. O Revelaţie este consubstanţială cu Divinitatea, căreia îi este o proiecţie şi o prelungire, în vreme ce un text inspirat este alcătuit de om sub influenţa Spiritului Divin, în creştinism, Revelaţia este Iisus însuşi, Evangheliile ţin de nivelul inspiraţiei.

20 În limba arabă, ultima şi prima literă dintr-o rădăcină [consonantică] pot înlocui întregul cuvânt. Uneori, se consideră că în acest context litera *Lām* înseamnă *Jibril*, Arhanghelul Gavriil, cel care i-a adus Revelaţia lui Muhammad.

21 De cele mai multe ori, Numele ar-*Rahām* este precedat în Coran de al-*Ghafur*, AtotIertătorul.

22 *Op. cit.*, VII: 187.

23 Nu că alte Revelaţii n-ar putea să atingă acest nivel. Creştinismul, de

exemplu, îl atinge implicit, aşa cum, implicit îmbrăţişează toate aspectele vieţii. Însă Coranul face toate acestea într-o manieră explicită.

24 El este parţial sinonim cu *şirāt* (drum), dar are un sens mai larg, putând fi tradus „cale şi procedeu”.

25 *Op. cit.*, *Innă li Llăhi wa-innă ilayhi râji un*, II: 156.

26 *Op. cit.*, IX: 36.

27 *Op. cit.*, VIII: 39.

28 *Op. cit.*, IV: 95.

29 *Op. cit.*, LVI: 8-40.

30 *Op. cit.*, LXXVI: 5 – 6; LXXXIII: 18-28.

31 *Op. cit.*, L: 16.

32 Muhammad nu a fost doar păstor, negustor, pustnic, exilat, soldat, legiuitor şi profet-preot-rege; el a fost, de asemenea, orfan (având însă un bunic şi un unchi foarte iubitori) şi, vreme de mulţi ani, soţul unei femei cu mult mai vârstnice decât el, un tată care şi-a plâns de multe ori copiii morţi, văduv şi, în sfârşit, soţul multor soţii, unele mult mai tinere decât el.

33 *Op. cit.*, XXXIII: 21.

34 Cele două nopţi importante ale anului islamic sunt *Laylat* al-*Qadr* (Noaptea Destinului) şi *Laylat* al-*Mi'răj* (Noaptea Călătoriei). Ele sunt noaptea Pogorârii Coranului şi noaptea Călătoriei în Ceruri a Profetului.

35 De prisos a mai spune că nu în ceea ce privea trupul şi sufletul Profetului, ci în privinţa esenţialului, adică reabsorbţia centrului conştiinţei.

36 *Op. cit.*, II: 144.

37 Sentimentul respectiv este indisolubil legat de nostalgia pentru Profet; iar a te întoarce spre Meca, locul naşterii sale şi locul originar al islamului, înseamnă, practic (cu excepţia unei minorităţi infime care trăieşte în acele regiuni), să te întorci şi către Medina, unde Profetul a triumfat, a murit şi a fost îngropat.

38 *Op.cit.*, XXIX: 45.

39 Citat din şeicul al-Alawî. Vezi volumul său *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Allen & Unwin, 1971, p. 97.

40 Această „copleşire" nu este altceva decât purificarea ce transformă omul în sfânt. În ceea ce priveşte mântuirea, formele exterioare ale religiei sunt, pentru a continua analogia noastră iniţială, nişte cavităţi dedicate în care valul individual trebuie să pătrundă pentru a fi „scutit" de a se retrage odată cu refluxul pe aceeaşi cale pe care a venit.

41 Ca, de exemplu, în acest rit de investitură deja menţionat.

42 *Op. cit.*, XLVIII: 18.

43 *Op. cit.*, XLVIII: 21.

44 Acest verb ne duce imediat cu gândul la Numele Divin al-*Muhit*, Atotcuprinzătorul, un Nume al Infinitului.

45 *Op. cit.*, IX: 72.

46 Frithjof Schuon, *in the Tracks of Buddhism*, Allen & Unwin, 1968, pp. 63-4.

47 Adică *Ridwān* reciproc.

48 *Op. cit.*, LXXXIX: 27-30.

49 al-Bacă ba'd al-fană.

50 Rugăciunea obişnuită pentru morţi, „Fie ca Dumnezeu să aibă Milă de el (sau ea)", este menită a fi cel puţin un fel de pecete pusă asupra mântuirii. Cât despre ce poate ea să însemne în sens maximal, este suficient să ne amintim că Mila este prin definiţie Infinită.

51 *Op. cit.*, XLVIII:10.

52 şeicul Ahmad al-Alawî, *Dâwăn*, citat în volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 218.

53 Aceasta nu este decât una dintre multele Rostiri ale Profetului care

au acelaşi sens.

54 În secolul al X-lea, la aproximativ trei sute de ani după Profet. Cel care o spune este Abu ’1-Hasan Fushanjî.

55 Kadhi al-Mahjub, cap. III.

56 *Muqaddimah*, cap. XI. Ultimul cuvânt desemnează două cuvinte din textul original, *şufiyyah* şi *mutaşawwifah*. De regulă, termenul englezesc „sufi” este folosit pentru a traduce atât *şufi*, cât şi *mutaşawwif* (ale căror plurale sunt termenii arabi menţionaţi mai sus). În sens strict, aceşti termeni denotă pe cineva care este la capătul căii şi, respectiv, pe cineva care este pe cale. Există, de asemenea, un al treilea termen, *mustaşwif* cel care aspiră să fie un *mutaşawwif* (vezi Victor Danner, „The Necessity for the rise of the Term Sufi” în *Studies în Comparative Religion*, numărul din primăvara anului 1972).

57 În virtutea faptului că fiecare literă a alfabetului are o anumită valoare numerică, iar prin însumarea literelor fiecăreia dintre cele două rădăcini verbale se obţine acelaşi număr.

58 Op. cit., XLVII: 38; şi, de asemenea, XXXV: 15: „O, voi oameni! Voi sunteţi săraci înaintea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este Bogatul, Lăudatul”.

59 *Op. cit.*, XXII: 46.

60 Pentru mai multă claritate, acest cuvânt va fi scris cu majusculă ori de câte ori el se referă la un centru transcendent.

61 Vezi mai sus, p.27.

62 Mai bine cunoscut în Egipt ca ‘Abd al-Wihid Yahyà. El a fost, din punctul de vedere al confreriei iniţiatice (*ţariqah*), un *Shâdhilî*.

63 *The Symbolism of the Cross*, p. 52. [Vezi ediţia românească: René Guénon – „Simbolismul Crucii”, editura Herald, 2012]

64 Din punct de vedere astrologic, se spune că Soarele este în domiciliu în semnul Leului şi în exaltare în semnul Berbecului.

65 Prin urmare, ea este adesea reprezentată ca fiind pe vârful unui munte.

66 Ca de exemplu în sura XXV: 53.

67 *Op. cit.*, XVIII: 60. Aici, Izvorul este înlocuit de marea cerească ale cărei ape sunt Apele Vieţii.

68 *Op. cât.*, XLI: 53.

69 Ce aparţine lui ‘Abd ar-Razzāq al-Kāshānî, dar este atribuit în mod greşit şi lui Ibn Arabi.

70 Şeicul Ahmad al-’Alawī Vezi *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 21.

71 În arabă *tawhīd*, literalmente „realizarea Unităţii”.

72 Numele Divin care exprimă această completitudine este *aş-şamad*.

73 Perfecţiunea Activă şi Pasivă sunt echivalentele taoiste ale termenilor sufiţi Maiestate şi Frumuseţe.

74 Acest nume purtat de una dintre cele mai mari eroine ale Orientului Apropiat înseamnă literalmente „noapte” şi este folosit de sufiţi pentru a simboliza Misterul Esenţei Divine.

75 În această privinţă, vezi Abu Bakr Siräj ad-Din, *The Bookof Certainty*, Samuel Weiser, New York, cap. XIII.

76 Exteriorul este „sub” interior.

77 Op. cit., XCIII: 5.

78 Dacă este lăsat în seama propriilor sale resurse lăuntrice, omul căzut se confruntă cu o dilemă, neştiind ce să prefere între cunoaşterea dobândită cu ajutorul minţii sau cea dobândită prin simţuri: el ştie că, bunăoară, cunoaşterea dobândită cu ajutorul minţii este superioară celei provenite de la simţuri şi că ea trebuie să fie cotată în consecinţă, dar el ştie şi că intensitatea şi caracterul nemijlocit al cunoaşterii inferioare îi lipsesc cunoaşterii superioare. Doctrina privitoare la cunoaşterea specifică Inimii explică totul; dar în absenţa acesteia şi în absenţa extensiei ei fireşti – credinţa – şi a virtuţilor corelative credinţei, în special răbdarea în faţa a ceea ce nu înţelegem şi încrederea smerită în Providenţă, ceva pare a fi greşit; iar sufletul se pomeneşte confruntat cu o dilemă, prins între ipocrizie şi senzualitate.

79 „Răcoarea ochilor” este o expresie arabă tradiţională ce semnifică plăcerea intensă. Diateza pasivă este importantă aici; este ca şi cum Profetul ar fi spus: „A fost destinul meu să iubesc parfumul şi femeile, şi rugăciunea”.

80 *Op. cit.*, XVII: 44.

81 Această distincţie, ca multe altele din această carte, este relativă şi nu trebuie exagerată. Este o problemă de accent – ca şi cum fiecare tradiţie mistică ar rosti aceeaşi formulă cu o intonaţie şi cu accente diferite.

82 *Op. cit.*, XXXIX: 23.

83 Volumul *The Book of Certainty*, deja menționat, are la bază doctrina acestor trei grade.

84 Unul dintre motivele pentru care Numele [folosit] ca invocaţie este „cel mai mare" este că, refuzând să se adreseze minţii, obligă centrul conştiinţei să se retragă spre interior în direcţia Inimii.

85 Şeicul al-'Alawî, *Dâwăn*, citat în volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 220.

86 *Op. cit.*, II 115.

87 *Op. cit.*, CXII.

88 Traducerea literală după textul în limba engleză al autorului ar fi: „Spune: El, Dumnezeu, este Unic (Ahad), Dumnezeu, Absoluta Plenitudine-suficientă-sieși (aș-Samad)" (N.red.).

89 p.21, nota 6.

90 *Op. cit.*, LVII: 3.

91 Ar-Rasă îl ad-Darqawiyyah, no. *12* (*Vezi Letters* ofta *Sufi Master*, p. 8).

92 Vezi *Letters of a Sufi Master*, p.11. Traducătorul, Titus Burckhardt, oferă următoarea notă de subsol în legătură cu termenul *hayrah*: „Exasperare sau perplexitate în faţa unei situaţii aparent fără ieşire sau în faţa unor adevăruri ce nu pot fi reconciliate în plan raţional – o criză mentală, când mintea se confruntă cu propria limită. Dacă înţelegem *hayrah* pe plan mental, sfatul pe care îl dă aici şeicul ad-Darqăwî aminteşte de metoda coan-ului din Zen, şi anume de meditaţia perseverentă asupra anumitor paradoxuri destinată provocării unei crize mentale, a unei perplexităţi extreme ce poate să conducă la intuiţia suprarațională". Cuvântul *hayrah* este strâns înrudit cu *tahayyur* care are doar sensul foarte clar de «mirare», «minunare», ca în spusa Profetului: «Doamne fă-mă să mă minunez de Tine tot mai mult»".

93 „Eu răspund la chemarea celui care Mă cheamă, atunci când Mă cheamă" (Coran, îi 186).

94 Literalmente „El", un Nume al Esenţei.

95 Frithjof Schuon, *Dimensions of Islam*, p. 147, dar pentru o prezentare exhaustivă a acestei doctrine vezi pp. 142 – 58, mai exact, capitolul final, care este intitulat „Cele Cinci Prezenţe Divine".

96 În tratatul său al-*Însăn* al-*Kămil* (cap. VII) şi în poemul său al-'*Ayniyyah*.

97 Prezenţa nu este uniformă nici înăuntrul unei lumi. În lumea materială, de exemplu, marile simboluri sau semne ale lui Dumnezeu şi ale Calităţilor Sale, fie că sunt în lumea animală, vegetală sau minerală, sunt ceea ce sunt în virtutea unei concentrări extraordinare a Prezenţei Divine.

98 *Op. cit.*, XXI: 104.

99 *Op. cit.*, VI: 103.

100 *Op. cit.*, VI: 122.

101 Textul va fi citat mai pe larg în capitolul următor.

102 Tocmai prin Manifestare de Sine (at-*Tajallt*) Divinitatea include şi copleşeşte. Astfel, creştinii arabi folosesc termenul *altajallî* pentru Schimbarea la Faţă care a fost, în cazul lui Hristos, o copleşire miraculoasă şi vizibilă a naturii umane de către Natura Divină.

103 Dâwăn.

104 De prisos a mai spune, în acest sens, că perplexitatea este întru totul compatibilă cu seninătatea, căci, deoarece seninătatea este esenţială atât pentru *faqr* (sărăcie), cât şi pentru *islam* (supunere, renunţare), nimic care este incompatibil cu ea nu poate fi considerat ca o etapă normală a căii spirituale.

105 Bukhāri, Riqāq, 37.

106 Akhbăr al-Hallaj, nr. 49.

107 Dacă *Muhammadun Rasul*u' *Llăh* exprimă refluxul valului, expresia corespunzătoare fluxului se găseşte în cele trei litere *Alif-Lam-Mâm* – vezi mai sus p. 31, nota 1.

108 De prisos a mai spune că, în sensul ei cel mai înalt, şi prima mărturisire (*Shahādah*) poate fi considerată astfel.

109 d. 842.

110 Vezi eseul autorului „The Quranic Symbolism of Water” apărut în *Studies în Comparative Religion*, vara, 1968.

111 *Op. cit.*, LV: 26-7.

112 Pentru o analiză mai amănunţită a semnificaţiei acestor mişcări, vezi volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, pp. 187-90.

113 Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, p. 50.

114 *Op. cit.*, II: 260.

115 *Op. cit.*, XL: 60.

116 *Op. cit.*, LVII: 11.

117 Mai precis *jilwah*, care înseamnă literalmente „ridicare a vălului” (unei mirese), dar schimbarea vocalei este intenţionată pentru a constitui replica fonetică a termenului său opus.

118 *Op. cit.*, XIV: 24.

119 În privinţa acestor ultime patru cuvinte – ce corespund unui singur cuvânt în arabă – trebuie să menţionăm că, în viziunea islamică, căinţa este în chip esenţial o întoarcere spre Dumnezeu, o imagine în oglindă a întoarcerii Lui către om. În engleză spunem de obicei că Dumnezeu se înduplecă, iar omul se căieşte, dar în arabă, se foloseşte acelaşi cuvânt pentru a exprima ambele întoarceri.

120 Qushayrî, *Risălah*.

121 Datorită frecvenţei cu care este menţionat vinul în poezia sufită, poate că merită să amintim aici că singurul vin pe care şi-l îngăduie sufiţii este cel pe care îl îngăduie Coranul, mai precis vinul Paradisului. Este extrem de puţin probabil, de exemplu, ca vinul pământesc să fi ajuns vreodată pe buzele lui Umar ibn al-Farid (mort în 1236), cel mai mare dintre poeţii sufiţi de origine arabă, autorul faimosului *Khamriyyah* („Odă Vinului") care începe astfel: „Am băut în amintirea Iubitului un vin ce ne-a îmbătat înainte de a fi creată via".

122 Dintre cele două binecuvântări ce sunt invocate asupra Mesagerului, cea a Păcii corespunde cumpătării, în vreme ce binecuvântarea care solicită copleşirea cu Slavă corespunde beţiei.

123 Vezi, de exemplu, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 168. Şeicul al-'Alawî foloseşte aici termenul „dezrădăcinare" (*iştilăm*), un echivalent mai mult sau mai puţin exact al beţiei.

124 Trebuie amintit totuşi că, în vreme ce *qabd* este o simplă cale de acces, *fană* este efectiv trecerea prin „urechile acului" şi deci nu poate fi total disociată de rezultatul ei nemijlocit (*basţ*) şi poate nici de *sukr* (beţie).

125 Un sufit din Andaluzia (mort în 1269).

126 *Op. cit.*, LI: 50.

127 *Op. cit.*, IX: 118.

128 Frithjof Schuon, *Stations of Wisdom*, Perennial Books, p. 148.

129 Ibid., p. 153. Nu ştiu nicio scriere despre meditaţie care să se poată

compara cu ultimul capitol al acestei cărţi decât poate ultimele pagini ale vreunei alte cărţi aparţinând aceluiaşi autor, unde cele şase etape ale înţelepciunii sunt definite ca antidoturi pentru cele „şase mari tulburări ale sufletului” (vezi *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, 1970, p. 211).

130 Într-un text nepublicat.

131 *Op. cit.*, XIII:28..

132 *Op. cit.*, VII: 56.

133 *Op. cit.*, VII: 55.

134 Pacea presupune posesiunea a tot ceea ce iubeşte cineva. Realismul acestui punct de vedere, ca şi în cazul celorlalte exemple de aplicare metodică a lui *ka'anna* („ca şi cum”) specific sufismului, constă în caracterul înşelător al aparenţelor. În realitate, absenţa Celui Preaiubit este pură iluzie, aşa cum ne arată poetul sufit marocan Muhammad al-Harrāq (un nepot spiritual al marelui şeic ad-Darqāwî) în următoarele versuri:

O cauţi pe Laylā când ea se manifestă în tine?
Tu crezi că ea-i diferită, şi totuşi de tine diferită nu-i.
(Bughyat al-Mushtāq, p. 170, Bulaq, 1881; în legătură cu Laylă, vezi mai sus, p. 72, nota 1)

Nici punctul de vedere din care este privită dragostea, cel al „dorinţei fierbinţi” nu are acel realism relativ ce corespunde unei lipse care este resimţită efectiv, chiar dacă ea este iluzorie. Această perspectivă este realistă în primul rând în virtutea Obiectului Dorinţei, Cel Infinit de Drag (*al-'Aziz*), în al cărui Prezent Etern dorinţa nu se poate diminua niciodată.

135 Vezi mai sus, p. 54, nota 1.

136 Acesta este termenul folosit de obicei pentru a exprima reflectia și corespondetul uman al lui Ridwan

137 *Op. cit.*, VI: 91.

138 *Op. cit.*, XIV: 26.

139 Un sufit din secolul al IX-lea, cunoscut ca „surdul" (*al-aşamm*), deoarece odată, pentru a evita să înceapă o conversaţie cu cineva, s-a prefăcut a fi surd.

140 Qushayrî, *Risălah*.

141 Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, 1970, p. 138.

142 „Presentimentul propriilor posibilităţi mai înalte" coincide parţial cu o anumită treaptă a ceea ce se numeşte uneori „simţul Eternităţii" şi este imposibil ca acest simţ să existe numai într-o direcţie. Trebuie ca mai întâi Eternitatea să-şi fi lăsat amprenta asupra sufletului, iar virtuţile răbdării şi statorniciei sunt o parte esenţială a respectivei amprente.

143 Acest lucru explică iluziile frecvente în legătură cu ceea ce se poate dobândi cu ajutorul drogurilor. Hagiografia este plină de poveşti cu sfinţi cărora li s-a îngăduit să ajungă la primele licăriri ale realizării spirituale doar după ani lungi de efort susţinut. Ideea că orice rezultat comparabil ar putea fi obţinut luând o pastilă trădează o lipsă a simţului sacrului – „a percepţiei lui Dumnezeu", am putea spune.

144 Vezi Hujwâri, *Kashi* al-*Mahjub*, pp. 128-9.

145 Pentru un studiu despre această sfântă din primele secole (a murit în 801) vezi Margaret Smith, *Răbia the Mystic*, Cambridge University Press – o carte care nu s-a mai reeditat de mult.

146 Nu că aici ar mai fi loc de reflecţii mentale. Este evident că enunţul a fost inspirat, ceea ce înseamnă că destinaţia lui se află pe tărâmul Inimii.

147 Urma lăsată pe frunte de prosternare este dovada inocenţei supreme a non-existenţei separate de Dumnezeu, căci, aşa cum am văzut, în cel mai înalt sens al ei, prosternarea simbolizează extincţia (*fana*).

148 Prinţul sufit Dārā Shikoh (mort în 1619), fiul împăratului Mogul Shāh Jahan, a putut să afirme că sufismul *şi Advaita Vedanta* sunt fundamental identice, cu diferenţe superficiale, ce ţin de terminologie.

149 *Op. cit.*, III: 110.

150 Ibn ‘Arabi afirmă că sfinţenia este mai mare decât calitatea de profet, pentru că este veşnică, în vreme ce profeţia este o funcţie ce are un început şi un sfârşit, şi că sfinţenia unui Profet este mai mare decât cea a altor Sfinţi; el mai susţine că Abu Bakr a atins un nivel intermediar de sfinţenie, aflat între cel al Profetului şi al nonprofetului. Alţi sufiţi au spus acelaşi lucru despre Ali, iar Muhammad însuşi a spus: „Eu sunt cetatea Cunoaşterii, iar Ali este Poarta ei”.

151 Un sufit care a trăit în secolul al IX-lea la Bagdad, unde a murit în 910. Cele două citate sunt luate din lucrarea *Risălah* de Qushayrî.

152 *Op. cit.*, LVI: 13-14.

153 Op. cit., XCVII: 4.

154 *Op. cit.*, XXVI: 215.

155 *Op. cit.*, *Ilm*: 42.

156 *Op. cit.*, XXVIII: 88.

157 A nu se confunda cu Hasan, fiul cel mai mare al lui Ali, pe care Ordinul *Shâdhilî* îl consideră una dintre verigile sale de legătură spirituală cu Profetul.

158 Abu Nu aym al-Işbahănî, *Hilyat al-awliya*.

159 Abu să-ad al-Kharrâz, *Kitâb aş-şidq* (*Cartea Veridicităţii*).

160 Tocmai în acest sens, ea cita proverbul *al-jār thumma'd-dār* (vecinul şi apoi casa), versiunea arabă a maximei cunoscute pretutindeni potrivit căreia, când alegi o casă, este mai important să vezi cine îţi vor fi vecini decât cum arată casa.

161 Qushayrî: Risâlah.

162 Avraam

163 Vezi mai sus, p. 145, nota 1.

164 Vezi *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 162.

165 Este clar că Abu Yazid al-Bistami se referea la aceste Manifestări când a spus „Dacă un singur atom al Profetului s-ar manifesta în faţa

creaţiei, nimic din ceea ce este sub [nivelul] Tronului [Divin] n-ar putea să-i reziste" (Kalâbâdhî, *Ta arruf* cap. XXIV, în traducerea lui Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, p. 54).

166 Sufiţii sunt deseori cunoscuţi ca „Grupul" (*aţ-ţaifah*) din cauza unui verset din Coran (LXXIII: 20) care se referă la un anumit grup ce l-a urmat pe Profet în privinţa intensităţii extreme a modului său de închinare, spre deosebire de majoritate, care nu a făcut-o.

167 Qushayrî, *Risălah*.

168 Vezi Hujwiri, *Kashi* al-*Mahjub*, pp. 184-6 şi, de asemenea, Alt Hasan 'Abd al-Cădir, *The Life and Personality and Writings of Al-Junayd*, cap. IV.

169 Mulţi eruditi occidentali par a suferi de o lipsă a discernământului, dacă este să judecăm după modul în care folosesc epitetul „ortodox". În jargonul modern al orientaliştilor, acest cuvânt de preţ şi de neînlocuit aproape că ajunge să fie un sinonim pentru „superficial" sau „exoteric".

170 În 922.

171 Junayd, de exemplu, şi-a dojenit nu o dată discipolul favorit, Abu Bakr ash-Shiblî, pentru că era prea explicit, avertizându-l să nu divulge tainele misticismului în faţa celor care nu aveau dreptul să le cunoască (vezi Sarrăj, *Kitāb* al-*Luma* p. 234 în ediţia lui Nicholson). Atitudinea obişnuită a lui Junayd nu l-a împiedicat totuşi să spună despre Abu Yazând al-Bistămî: „Rangul lui Abu Yazând între noi este precum cel al lui Gabriel [Jibră,îl] printre îngeri" (Hujwâri, *Kashi* al-*Mahjub*, cap. XII).

172 *Veritas omnia vincit*; iar suma a ceea ce ne-a parvenit în legătură cu el – declaraţii, scrieri şi trăsături ale vieţii sale – are o prea clară aură spirituală, risipindu-ne astfel orice îndoială că era un om direct conştient de rădăcinile sale divine.

173 Unele dintre ele sunt disponibile în limba engleză ca, de exemplu, tratatul lui Kalăbădhî, *Ta arruf* (*The Doctrine of the Sufis* în traducerea lui Arberry) şi cel al lui Hujwârî – *Kashi* al-*Mahjub* (tradus de Nicholson).

174 *Al-Munqidh min ad-dalăl*, tradus de Montgomery Watt în *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, Allen & Unwin, 1953.

175 *Ihvă ulum ad-din*: multe fragmente din această lucrare sunt disponibile în engleză.

176 *Al-Maqşad al-asnă*

177 Mishkăt al-anwăr. (Traducerea engleză a lui Gairdner, publicată în 1924, nu este ușor de găsit.)

178 Faptul că Muhyi d-Dân este cunoscut drept „Cel mai Mare Şeic" sugerează altceva, dar, deşi [reprezentanţii ordinelor] *Cădiri* şi *Shâdhiln-m* îngăduit cu bună ştiinţă să poarte acest titlu, este sigur că ei nu-l considerau mai important decât propriii lor înaintaşi.

179 *Sufis of Andalusia* (The *Ruh* al-*Quds* and ad-*Durrat* al-*Făkhirah*) în traducerea lui Ralph Austin, Allen & Unwin, 1971, p. 121.

180 Trebuie să recunoaştem totuşi că poemul de laudă a Profetului scris de Ibn Mashâsh – *aş-şalăt* al-*Mashishiyyah* – şi incantaţia lui Abu '1-Hasan – *Hizb* al-*Bahr*, sunt printre cele mai des recitate litanii sufite.

181 *Fuşuş al-hikam*. [în limba română: Ibn Arabi – *Cartea înţelepciunii*, editura Herald, 2017, colecţia „înţelepciunea Inimii"]

182 *Al-Futuhăt al-makkiyyah*. În prezent, o nouă ediţie se află sub tipar la Cairo, editată de Uthmăn Yahvă după manuscrisul autograf pe care

l-a descoperit recent.

183 De exemplu, deja citatul *Ruh* al-*Quds*. Vezi, de asemenea, Seyyed Hossein Nase, *Three Mustim Sages*, Cambridge, Mass., 1964.

184 Ca şi Abu Madyan, el era un andaluz, fiind născut la Murcia şi educat mai ales la Sevilla. După câteva vizite în nord-vestul Africii, la vârsta de 33 de ani, a avut o viziune în care a primit Porunca Divină de a merge în Orient. Acolo, după multe călătorii şi după şederi mai lungi sau mai scurte în diferite locuri – Cairo, Meca, Bagdad, Mosul, Konya, Alep şi altele –, în cele din urmă s-a stabilit la Damasc, unde a murit în 1240. În secolul al XVI-lea, Sultanul Salam al II-lea a construit o moschee pe mormântul lui.

185 Tăj ad-Din as-Subkî.

186 ‘Umar, cel de-al doilea calif, a fost prezent la rostirea ei şi a transmis-o ulterior fiului său. Ea este cunoscută îndeobşte ca „Rostirea sfântă tradiţională a lui Gabriel [Jibrā’il]”, deoarece, în cadrul ei, Profetul a definit cele trei planuri ale religiei ca răspuns la nişte întrebări pe care i le-a pus Arhanghelul. El a răspuns la întrebarea „Ce este *islam*?” menţionând cei „cinci piloni” (vezi mai sus, p. 104), iar la întrebarea „ce este i*măn*?” formulând *crezul* islamic (p. 25). Răspunsul Profetului la întrebarea „ce este *ishān* a fost dat deja (p. 78). Pentru o traducere a acestei „Rostiri sfinte tradiţionale” fundamentale, vezi A *Sufi Saint of the Twentieth Century*, pp. 44 – 45.

187 Textual „principiile religiei”, dar contextul ne arată că ele se referă aici la „principiile realităţilor în care trebuie să credem” (spre deosebire de „ceea ce trebuie făcut”).

188 Pasajul de mai sus este tradus după un citat, care nu oferă decât numele autorului, nu şi tratatul unde apare.

189 Vezi mai sus, p. 96. Aici este vorba în special despre poemul său al-'*Ayniyyah* care este publicat şi tradus parţial în Anexa I a cărţii *Studies în Islamic Mysticism* de Nicholson.

190 Hasan ibn Muhammed al-'Attăr *Hăshiyah* (comentariu la un comentariu) despre *Jam* al-*Jawămi* de Tâj ad-Din as-Subkî.

191 Dorind o secularizare totală a statului turc, Atatürk a constatat că rezistenţa cea mai îndârjită venea din partea ordinelor sufite, ceea ce l-a făcut să le scoată în afara legii şi să-i ucidă pe mulţi dintre conducătorii lor. Dar, aşa cum reiese din citatul de mai sus, cel mai mult au avut de suferit membrii de la periferia ordinelor. Scoaterea în afara legii a sufismului înseamnă să dezorganizezi cercul sau cercurile exterior/ exterioare şi să împiedici nucleul să-şi manifeste iradierea, dar nu să-şi îndeplinească lucrarea sa esenţială în plan spiritual. O tentativă similară de a desfiinţa sufismul, însă nu din motive antireligioase, ci puritane, a fost întreprinsă de wahhabiţi când au ajuns la putere în Arabia Saudită. Şi aici tocmai manifestările exterioare ale sufismului au fost interzise. Dar Meca şi Medina continuă să fie cele două mari locuri de întâlnire pentru sufiţii din întreaga lume islamică.

192 Constance Padwick, *Muslim Devotations*, S.P.C.K., 1961, pp. xi-xii.

193 Aşa cum era de aşteptat, Bagdadul este favorizat în mod special în privinţa morţilor săi. Unul dintre primele morminte ale unui sufit este cel al lui Bishr al-Hăfi (vezi mai sus, p.108), a cărei celebritate a fost garantată de o promisiune Divină făcută chiar la începutul căii sale spirituale, despre care se spune că a început astfel: într-o bună zi, el a văzut o hârtie în noroi pe marginea drumului, iar ochii i-au căzut asupra Numelui Divin ce apărea în propoziţiile scrise pe ea. El a luat hârtia, a curăţat-o, a cumpărat parfum, a parfumat-o şi a aşezat-o într-o scobitură din zidul casei sale; iar în acea noapte a auzit o voce spunându-i: „O, Bishr, Mi-ai înmiresmat Numele în această lume, iar Eu te voi înmiresma în această lume şi în cea viitoare". În contrast cu mormântul simplu şi discret al lui Bishr este marea moschee de peste fluviu sub a cărei cupolă aurită se află mormântul lui Musă '1-Kăzim, strănepot al unui strănepot al Profetului. Pentru minoritatea şiită el este cel de-al şaptelea dintre cei doisprezece Imami, cărora şiiţii le atribuie o prelungire a funcţiei profetice. El este venerat,

însă, ca sfânt de către întreaga comunitate islamică, iar sufiţii au asigurată prin el una dintre filiaţiile spirituale ce coboară de la Profet. La câţiva paşi de această moschee este o moschee mult mai mică ce adăposteşte mormântul nepotului său spiritual, Ma'ruf al-Karkhî – un sanctuar care şi-a dobândit renumele ca *tirvăq* (teriac, antidot), deoarece aici au fost vindecate multe boli. Ma'ruf a fost un sclav eliberat şi discipol al fiului şi succesorului lui Musă '1-Kăzim, adică Alt ar-Ridă, cel de-al optulea Imam şiit, despre care se poate spune că domneşte peste toată Persia din mormântul său de la Meshhed. Dar în Ma'rui se întâlnesc două filiaţii spirituale, căci el a fost, de asemenea, discipolul şi succesorul deja menţionatului Dăwud aţ-Ţă'î; iar într-unul dintre cimitirele de lângă moscheea lui Ma'rui se află un mare sanctuar unde sufiţii ţin adesea întruniri de rememorare, atraşi către acest loc de o dublă binecuvântare, căci în acest sanctuar se află două morminte, cel al lui Sari as-Saqaţi, discipol şi succesor al lui Ma'ruf, şi cel al lui Junayd. Oricare dintre cei menţionaţi aici este el însuşi destul de important pentru a fi centrul spiritual al oraşului; iar, dacă niciunul dintre ei nu este considerat patronul său sfânt, este pur şi simplu deoarece – pentru a traversa încă o dată Tigrul – mormântul lui 'Abd al-Cădir este, poate, după cel al Profetului şi cele ale anumitor membri ai familiei sale, cel mai vizitat şi venerat mormânt din lumea islamică. Chiar şi în îndepărtatul Maroc, „Sidi Baghdad" (Domnul meu Bagdad) este nimeni altul decât 'Abd al-Cădir al-Jâlânî.

194 Vezi *Religion in the Middle East*, vol. 2, Cambridge University Press, 1969, pp. 266-7.

195 Mort în 1309.

196 Ele tocmai au fost publicate în limba engleză, sub titlul *Sufi Aphorisms*, traduse cu o introducere şi note de Victor Danner, E.J. Brill, Leiden, 1973.

197 Primul centru a fost (şi este încă) la Tunis, dar, după ce şi-a înfiinţat ordinul acolo, Abu'l-Hasan s-a mutat la Alexandria.

198 Vezi mai sus pp. 96 şi 168. Doar părţi din acest tratat sunt disponibile în limba engleză, traduse de Nicholson în volumul său *Studies în Islamic Mysticism*. Alte părţi sunt disponibile în limba franceză, traduse de Titus Burckhardt, *De l'Homme Universel*, P. Derain,

Lyon, 1953.

199 Mort în 1943. Eruditul libian Ahmad al-Hushaymî a scris recent un studiu despre el, care nu a fost publicat încă.

200 Mort în 1731.

201 Vezi remarcabilele lui versuri despre simbolismul literelor şi al cernelii, citate în volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, pp. 150-1.

202 În original „progress în other-woridliness" (*N. tr.*)

203 În acest privinţă sunt foarte relevante ultimele două versuri ale unui poem atribuit lui Răbi'ah al-'Adawiyyah ce pot fi traduse (sacrificând frumuseţea poetică pentru nevoile specifice contextului nostru):

„Oriunde viaţa îşi croieşte drumul prin fiinţa mea,
Tu ai pătruns (*takhallalta*), şi din această
cauză unui *khalil* i se spune *khalil*.

Pentru a avea acces la întregul poem într-o traducere care nu vizează un sacrificiu similar celui de mai sus, vezi *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 180.

204 O altă cauză secundară este solicitudinea şi servilismul lor faţă de opiniile orientaliştilor moderni. Alta este absenţa remintirii că, deşi scrierile pot fi, în mod excepţional, o „dovadă" a măreţiei spirituale – ca în cazul lui Junayd, Hallăj, Ibn Arabi şi Jilî, de exemplu –, absenţa scrierilor nu dovedeşte nimic, nici într-un sens, nici în celălalt.

205 În 1934 (*Encyclopaedia of Islam*) Massignon scria despre confrerii:

„Acrobaţiile şi jongleriile practicate de anumiţi discipoli de rang inferior, ca şi corupţia morală a foarte mulţi dintre conducătorii lor au stârnit din partea elitei din lumea musulmană modernă ostilitatea şi dispreţul faţă de aproape toţi membrii confreriilor". Cu toate acestea, bănuim că, la o examinare mai atentă, folosirea cuvântului „elită" în acest context se va dovedi greşită.

206 *Sufism*, p.122. Nu trebuie să uităm totuşi că, uneori, vocea „maselor ignorante" este *vox dei*. Mai mult, un beduin analfabet poate fi, înăuntrul lui, extrem de perspicace, având uneori abilitatea spontană de a analiza fizionomiile, ceea ce este foarte la obiect în prezentul context, o abilitate ce nu poate fi deprinsă la şcoală. Pe de altă parte, dacă ne-am întreba de ce anume orientalul modern şi „educat" nu ar vorbi de bine confreriile sufite, ar fi, oare, răspunsul adevărat: „Pentru că este luminat la minte"? Sau, mai degrabă: „Pentru că, din punct de vedere obiectiv, cercurile cele mai tainice ale sufismului îi sunt total inaccesibile, iar, din punct de vedere subiectiv, nu vrea să fie considerat naiv, superstiţios şi înapoiat"?

207 Trebuie să luăm notă şi să ne amintim acest lucru care atenuează multele condamnări fără drept de apel privitoare la ultimul capitol al sus-menţionatei mici lucrări, căci, prin toate celelalte capitole ale sale, ea este foarte valoroasă ca o antologie bogată în citate remarcabile din texte sufite.

208 L.O. Schumann se referă la el ca la „acel om cu adevărat mare, şeicul algerian". Arnold Hottinger vorbeşte despre el ca despre „un mistic mare şi autentic", adăugând că nu poate citi ceva despre el „fără a fi copleşit de sentimentul pierderii – fatale, probabil – ce ar năpăstui islamul dacă asemenea oameni ar dispărea fără urmă".

209 Una dintre caracteristicile Orientului modern, despre care putem spune că este valabilă în egală măsură hinduismului şi sufismului, este confuzia voită dintre realizarea lăuntrică şi funcţia exterioară, ca şi cum, în Occident, am fi îndreptăţiţi să presupunem că dacă cineva este Papă, el este şi un Sfânt. Este adevărat că un om care este conducătorul legitim şi efectiv a unei confrerii sufite are, practic, anumite capacităţi

de călăuzire, cu condiţia ca, în privinţa metodei, să-şi respecte strict patrimoniul tradiţional. Dar numai cel care a ajuns el însuşi la capătul Căii este un ghid spiritual în sensul deplin al termenului arab *murshid*, iar şeicul al-'Alawî ştia de existenţa numeroşilor conducători [ai confreriilor] sufite din vremea lui care, luându-şi dorinţele drept realităţi (situaţie agravată de faptul că şi discipolii lor îşi luau dorinţele drept realităţi), pretindeau a fi calificaţi. Un pasaj remarcabil al unuia dintre poemele sale este alcătuit din versuri pe care i le adresează unui impostor, iscodindu-l în legătură cu condiţia lui interioară.

210 Formă specifică dialectului marocan pentru *mawlay* („domnul meu"), un titlu folosit în Maroc pentru a desemna un urmaş distins al Profetului.

211 Vezi mai sus, pp. 9 (nota 1), 31-3. Aceste epistole, scrise diverşilor discipoli, sunt un exemplu de originalitate veritabilă, tip de originalitate pe care specialiştii occidentali nu o mai pot recunoaşte de mult ca atare.

212 Atât şeicul ad-Darqawi, cât şi şeicul al-'Alawi erau conştienţi că au această funcţie şi că, în plus, fiecare era Axa spirituală (*quţb*) a timpului său.

213 Vezi prefaţa volumului *Letters to a Sufi Master* şi, de asemenea, *LAutobiographie du Soufi Marocain Ahmad ibn Ajâbah* tradusă şi cu o introducere de J.-L. Michon, EI. Brill, 1969.

214 De exemplu, ar-Rasă'il al-Jamaliyyah, epistolele scrise de maestrul șeicului ad-Darqâwî. Fragmente din ele sunt adesea citite în timpul reuniunilor (majălis) ordinului Darqâwî, mai ales în cadrul unui anumit grup care se adună regulat la mormântul autorului din Fez. Ele nu au fost publicate niciodată.